

# تاريخ الفكر الفلسفي

أرسطو والمدارس المتأخرة



الطبعة الأولى: ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

الأستاذ الدكتور  
محمد علي أبو ريان

الناشيء

# الناشئ

تاريخ الفكر الفلسفي

التأشير: دار الوفاء لنفيا الطباعة والنشر

العنوان: بلوك ٣ ش ملك دفنسي قبلي السكة الحديد - مساكن  
درياله - فيكتوريا - الإسكندرية.

تليفاكس: ٥٧٧١٤٣٨ / ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبایل / ٠١٠١٢٩٣٢٣٣  
الرقم البريدي: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.



dwdpress@yahoo.com

dwdpress@bizuas.com



<http://www.dwdpress.com>

عنوان الكتاب : تاريخ الفكر الفلسفي - أرسطو والمدارس المتأخرة

المؤلف: د. محمد علي أبو ريان

رقم الإيداع: ٧٧٢٢ / ٢٠٠٦

الترقيم الدولي: 7 - 550 - 327 - 977



# تاريخ الفكر الفلسفي

## أرسطو والمدارس المتأخرة

دكتور

محمد علي أبو ريان

أستاذ الفلسفة وتاريخها

دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون

مع مرتبة الشرف الممتازة - ماجستير في الفلسفة

ماجستير في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية

الطبعة الثانية

2014م

الناشر

دار الوفاء للنشر والطباعة والنشر

تلفاكس: 5404480 - الإسكندرية

## مقدمة الطبعة الثالثة

لقد ظهر هذا الكتاب فى طبعتيه السابقتين دون أن نحقق ما سبق أن وعدنا به من استكمال البحث فى المرحلة المتأخرة من مراحل تاريخ الفلسفة اليونانية، وأعنى بذلك العصر الهلينيستى الذى امتزجت فيه الفلسفة اليونانية بعناصر شرفية دينية وسحرية. والحق أن عوائق شتى قد حالت بيننا وبين إنجاز هذا القسم الأخير من الكتاب من بينها الغياب عن الوطن زهاء ثلاث سنوات فى جامعة بيروت العربية وندرة المصادر لدينا آنذاك عن هذه المرحلة البالغة التعقيد من مراحل تطور الفكر الفلسفى عند اليونان.

وقد أمكننا - بحمد الله - فى هذه الطبعة، الوفاء بالتزامنا، فعقدنا باباً جديداً عن الفلسفة الهلينيستية مكوناً من خمسة فصول وخاتمة؛ عالجت فيها على الترتيب: الأبيقورية والرواقية ومذاهب الشكك على اختلاف طوائفهم، ثم الحركة العلمية ومبادئها المختلفة؛ وصلة الدين بالفلسفة والصراع بين النظر والإيمان وأخيراً مذهب الأفلاطونية المحدثة وتلاميذ الدراسة إلى نهاية المرحلة الهلينيستية فى العصر الرومانى المتأخر حيث تم إغلاق مدارس الفلسفة فى سائر أنحاء العالم الهلينيستى فى غضون القرن السادس الميلادى وبذلك دخلت الفلسفة فى دور صمت طويل كان مؤذناً ببدايات العصر الوسيط.

ولا جدال فى أهمية دراستنا للأفلاطونية المحدثة وللتيارات الفلسفية الأخرى المعاصرة لها وكذلك ما تداخل معها من أفكار دينية وعلوم حقيقية، لأن هذا كله يشكل مجموعة العناصر التى ستسهم فى إقامة البناء العقلى للمسيحيين والإسلاميين على السواء فيما بعد.

• • •

هذا وقد ذيلنا الكتاب - استكمالاً للفائدة العلمية - بطائفة من النصوص المختارة؛ من بينها بعض مقالات من تاسوهات أفلوطين فيلسوف الإسكندرية - ثم تعريفات لبعض المصطلحات الفلسفية اخترناها من كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو.

وكتابنا الذى يصدر اليوم فى طبعته الثالثة - هو الجزء الثانى من سلسلة "تاريخ الفكر الفلسفى" وقد ظهرت منها عدة أجزاء منها: جزءان من الفكر الفلسفى فى الإسلام، وجزء عن الفكر الفلسفى المحدث والمعاصر. ونرجو من الله التوفيق فيما نحن بصدده من تحضير أصول الجزء الخاص بالفكر الفلسفى المسيحى حتى تستكمل السلسلة أجزائها إن شاء الله. إنه تعالى بالغ أمره.

الإسكندرية فى فبراير ١٩٧٢م

ذو الحجة ١٣٩١هـ

د. محمد على أبو رمان

الناشر

## مقدمة الطبعة الثانية

هذا الكتاب هو الجزء الثاني من مؤلفنا عن تاريخ الفكر الفلسفي. وقد أفردنا صفحاته لدراسة المذهب الأرسطي، وذلناه بطائفة من النصوص الأرسطية، أما القسم الخاص بالدراسة فقد تطلب منا مجهوداً كبيراً خلال عدة سنوات فقد انزمتنا في تأليفه، بأن نستعرض مواقف أرسطو سواء في الطبيعة أم في النفس أم في الميتافيزيقا الخ.. مستندين إلى النصوص استناداً مباشراً. مع ما في كتابات أرسطو من إيجاز شديد وتركيز وعدم التزام بالأسلوب الأدبي - كما هو الحال عند أفلاطون - الأمر الذي يشعر القارئ بمسحة من الغموض والتعقيد. ولهذا السبب فقد راعينا أن تكون الدراسة مدعمة بالنصوص، ولا تخرج عن الحدود التي يسمح بها الفهم المباشرة والتفسير القريب لهذه النصوص، بعد طول المعاناة والربط بين آثار أرسطو المتعددة ومواقفه فيها.

ولما كانت دراسة النفس عند أرسطو من الموضوعات التي ظلت لها قيمتها الفلسفة والعلمية إلى عصرنا هذا، لذلك أخذنا على ماتتنا أن نقدم للقارئ تلخيصاً أميناً كاملاً لكتاب "النفس" De Anima مع بعض تعليقات بسيطة توضح مشكلاته والمسار التاريخي لحل بعضها.

وفي دراستنا للميتافيزيقا الأرسطية آثرنا أن نرصد أبعاد الفكر الأرسطي - في هذا المجال - من كتب بحيث لا تنزلق إلى أسلوب تركيبى كثيراً ما يستهوى الباحثين فنهمل بذلك كثيراً من الجوانب الجزئية التي تلقى ضوءاً كبيراً على الموقف الأرسطي. ولما كانت هناك ترجمات عربية قديمة لكتاب الميتافيزيقا الذي كان يعرف بكتاب الحروف، لهذا فقد رأينا أن نورد في كل مناسبة النص العربي القديم ومع الترجمة الحديثة لنفس النص. الأمر الذي تطلب منا جهداً وهناء كبيرين.

وعلى الرغم من أننا أوجزنا الكلام عن السياسة والأخلاق إلا أننا قد اتبعنا نفس المنهج الذي اتبعناه في الفصول الأخرى من حيث الالتزام بالدراسة النصية والأخذ من المنهج مباشرة دون الروايد.



وفى كثير من المواضع أثبتنا المصطلحات اليونانية برسمها الأصلي حتى يرجع القارىء إليها فلا تكون ترجمة المصطلح مهداة للخلاف حول محتواه ومضمونه.

وأخيراً فقد رأينا أن نضيف إلى هذه الطبعة قمناً كبيراً من المقالة الخامسة (مقالة دلتا) من كتاب الميتافيزيقا. وهذه المقالة أقرب إلى أن تكون معجماً فلسفياً، اقتصرنا على اختيار ثمانية عشر لفظ منه لننتج للقارىء فرصة معاناة اللفظ والأسلوب الأرسطى ومعرفته مضمون الألفاظ التى يستخدمها أرسطو فى مؤلفاته. ومما لا شك فيه أن هذا التقليد الذى التزم به أرسطو إنما يرجع إلى سقراط، إذ أنه قد بدأ مسيرته الفلسفية الكبرى بتحديد معانى الألفاظ حتى لا يتلاعب بها السفسطائيون وسيبئوا استخدام الألفاظ فى غير مواضعها. وبعد فهذه طبعة جديدة من الكتاب مزودة ومنقحة نقدمها إلى القارىء العربى لتسهم فى تعميق التراث. وتكوين الفكر العربى المستنير.

“هائله اطهوف سواء سبك”

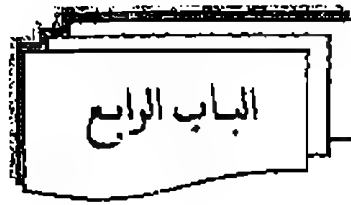
الإسكندرية فى فبراير ١٩٦٧.

د. محمد على أبو ريان

## تمهيد

سبق أن أشرنا فى الكتاب الأول من مؤلفنا هذا إلى الصلة الوثيقة بين المذهب السقراطى ومذهب كل من أفلاطون وأرسطو، وكيف أن هذه المذاهب الثلاث إنما تصدر عن تيار فكرى واحد رغم الاختلافات الظاهرة بينها، مما يسمح بأن نتكلم عن فلسفة سقراطية ومدرسة سقراطية تشمل النتاج الفكرى لسقراط وأفلاطون وأرسطو معا، بحيث يمثل كل منهم دورا مميزا فى تاريخ هذه المدرسة. ولا يعنى هذا أننا نشير إلى نوع من التشابه أو الاستمرار الواضح بصدده هذه المذاهب، بل على العكس من ذلك نجد أرسطو يوجه انتقادات مريرة إلى أستاذه أفلاطون، على الرغم من أن المشاكل الفلسفية التى بدأ سقراط فى معالجتها هى نفسها التى استأنف أفلاطون مسيرته من نقطة انتهاء سقراط منها، وكذلك أرسطو فإنه انكب على المشكلات الأفلاطونية، ماود فيها الفكر والتأمل ويدقق النظر فى ثنائياها حتى انتهى به المطاف إلى موقفه الذى سنحاول دواسته فى فصول هذا الكتاب. وقد حاولنا فى كتابنا الأول تتبع حركة الأفكار منذ نشأتها عند سقراط إلى أن تطورات وأسبغت تشكل موقفا جديدا عند أرسطو، وسرى كيف أن آراء كبار السقراطيين ستكون محور التفكير الفلسفى فى العصور التالية، وكيف أن هذه الآراء جميعا ستتنصر فى مدرسة الإسكندرية حيث تظهر حركة تلقينية كبرى تتمثل على الخصوص فى مذهب أفلوطين.





## أرسطو ومدرسته<sup>(١)</sup>

---

(١) هذا هو الجزء الثاني من سلسلة "تاريخ الفكر الفلسفي"، ونحن نعالج في هذين الجزئين الفلسفة اليونانية منذ نشأتها حوالي القرن السادس ق.م إلى نهايتها في القرن السادس الميلادي. وقد صدر الجزء الأول في طبعته الرابعة عن دار الجامعات المصرية - بالإسكندرية وهو يتضمن الأبواب الثلاثة الأولى. أما هذا الجزء فقد اشتمل على البابين: الرابع والخامس.



## الفصل الأول

### أرسطو وحياته ٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م

ولد أرسطو في أسطاغيرا<sup>(١)</sup> وهي مدينة يونانية من أعمال آسيا الصغرى (وكانت آسيا الصغرى أرضا يونانية مكتظة بالمستعمرات الإغريقية) وقنع هذه المدينة على بحر إيجه الملىء بالجزر المنددة، وكان أبوه السذى يدعى نيقوماخوس<sup>(٢)</sup> على صلة بالملك "أمنتاس"<sup>(٣)</sup> الثانى المقدونى إذ كان يشغل لديه منصب طبيب البلاط ونحن نعلم أن أمنتاس هذا هو والد فليب وجد الإسكندر الأكبر، وكان من عادة قوم أرسطو أن يدرّب الطفل لديهم منذ صباه على صنامة أبيه، فقد لقن أرسطو فى طفولته المبادئ العلمية والطبية منذ حداثة عهده بالعلم والتعليم: من ثم فإننا نلاحظ أن عقلية أرسطو قد اتجهت منذ الطفولة المبكرة إلى تلمس الأحداث الملموسة فى الأحداث الواقعية وبالتالي إلى أن يسلك طريق البحث التجريبى. واستمر تدريب الصبى وتعليمه حتى بعد وفاة والده وذلك بإرشاد من "بروكسينوس"<sup>(٤)</sup> الذى أقامه والده وصيا عليه، ولما بلغ سنه الثامنة عشر ارتحل إلى أثينا والتحق بالأكاديمية (مدرسة أفلاطون) ومكث بها زهاء عشرين عاما حتى وفاة معلمها الأكبر أفلاطون، وكان تأثير أفلاطون على عقلية أرسطو بعيد الأثر بحيث أنه ظل مدة طويلة واقفا تحت تأثير آرائه حتى بعد وفاة أفلاطون، و ذلك إلى أن نهيا له أن يعود إلى اتجاهه الأضلى الذى سلكه منذ صباه أى المحسوس والواقع التجريبى الملموس، ونلاحظ أن أرسطو قد حفظ لأفلاطون - على ما يقال - ما يتهدى من احترام التلميذ لأستاذه، ولكننا نرى فى أسلوب انتقاده لأفلاطون اتجاهها منه إلى الحط من شأنه والإزاء بموقفه وخصوصا فى نقده لنظرية الثل. على أن الذى أن يغمر لنا هذا التذبذب بين احترام أستاذه

(١) Stageira

(٢) Nichomachus

(٣) Amyntes

(٤) Proxenus

وانتقاده هو حقد أرسطو على أفلاطون لأنه أوصى بزعامة المدرسة الأكاديمية لابن أخته "سيو سيبوس"<sup>(١)</sup>. ولهذا فإنه قد غادر أثينا مباشرة بعد وفاة أستاذه شعورا منه بأنه أسمى شخصية وأكثر أصالة في العلم من ابن أخته أفلاطون. ويقال في تفسير سيب مغادرة أرسطو لأثينا أنه قد قام حزب جديد فيها بزعامة "ديموستين" وكان هذا الحزب يتحدى أو يقاوم فيليب المقدوني ونحن نعلم أن أرسطو كان على صلة طيبة بفليب ولهذا فقد أثر الارتحال من أثينا حتى لا يقع في أيدي أعداءه فيليب، وقد ظل أرسطو على علاقة طيبة بالأكاديمية حتى بعد ارتحاله عنها.

توجه أرسطو بصحبة زميله في الأكاديمية "أكسينوقراط"<sup>(٢)</sup> إلى بلدة "أسوس"<sup>(٣)</sup> من أهالي طرواده<sup>(٤)</sup> حيث أسس فرعا للأكاديمية وكان حاكم هذه المنطقة المدعو "هرمياس"<sup>(٥)</sup> قد أهدى هذا المكان للأفلاطونيين لكي يقيموا عليه مدرسة تتفرع عن الأكاديمية في أثينا، وقد ظل أرسطو يعلم في هذا المكان زهاء ثلاث سنوات.

وإذا كان - أفلاطون كما رأينا في دراستنا لحياته - قد فشل في استمالة حاكم صقلية فإن أحد تلامذته قد نجح في كسب صداقة هرمياس والتأثير عليه من الناحيتين السياسية والأخلاقية، فقد نشأت صداقة وثيقة بين كل من أرسطو وهرمياس، فتزوج أرسطو ابنة أخته "بيتياس"<sup>(٦)</sup> وأنجب منها ابنة سماها نفس الاسم، وفي هذا المكان أيضا تعرف "ثيوفراسطس"<sup>(٧)</sup> على أرسطو وأصبح تلميذا له، ولم يلبث هذا الأخير أن أقنع أرسطو بالسفر إلى بلدة "ميثيلين"<sup>(٨)</sup> قريبا من موطن "ثيوفراسطس"، وفي العام التالي استدعاه فيليب المقدوني إلى بلاطه لكي يشرف على تربية الإسكندر.

(١) Speusippus

(٢) Xenocrat

(٣) Assus

(٤) Troas

(٥) Hermias

(٦) Pythias

(٧) Theophrastus

(٨) Mithylene

وكان فيليب قد عقد تحالفاً مع "هرمياس" لمواجهة الحرب التي كانت متوقعة بين الفرس واليونان، ولكن فيليب أفضى سر هذا التحالف في بلاط الفرس عام ٣٤١ ق. م مما أدى إلى سقوط هرمياس والحكم بإعدامه وصلبه، وقد أرسل من سجنه كتاباً إلى أرسطو يذكر فيه كيف أنه لم يجرم في حق المبادئ الأخلاقية، وكيف أنه لم يتجزأ على الفلسفة ومثلها، وقد رد عليه أرسطو محيياً ذكره بقول ماثور نقش في معبد دلفي. ومنذ أن تولى الإسكندر الحكم في مقدونيا بعد وفاة والده فيليب ظل أرسطو ملازماً له إلى أن قام الإسكندر بحملته المشهورة على آسيا الصغرى. وبعد كتاب أرسطو في "الملكية" هدية منه إلى الإسكندر تلميذه بمناسبة تربيته على عرش مقدونيا. وكان الإسكندر يحب أستاذه ويحترمه، ولهذا نراه يعيد إنشاء مدينة أرسطو التي نشأ فيها على نفقته الخاصة، وكان أبوه فيليب قد دمرها لأنه أحس بضيق صدر من أرسطو بسبب إسدائه النصيحة لهرمياس وهو في سدة الحكم، ونجد أرسطو في رسالة "الإسكندر أو الاستعمار" يحذر تلميذه من النتائج السيئة التي تنجم عن معاملته للمعتبرين على قدم المساواة مع اليونانيين.

وقد انقطعت الصلة بين أرسطو والإسكندر عام ٣٢٢ ق. م وذلك بعد إعدام ابن أخته أرسطو المدعو "كالستينس"<sup>(١)</sup> إثر اتهامه بالإشتراك في مؤامرة ضد الإسكندر، ولم يؤثر هذا الحادث في اعتقاد أرسطو باستقامة سياسة المقدونيين وسلامتها، ومصادفاً لذلك نجد أرسطو يستمر على صلة وثيقة بمستشار دولة المقدونيين المدهو أنتيباتر، وقد هينه أرسطو منفذاً لأوصيته بعد وفاته.

عاد أرسطو إلى أثينا عام ٣٢٥ ق. م واستمر بها حيث أسس مدرسة في الجزء الشرقي من المدينة في مكان يعرف "باللوقيوم"<sup>(٢)</sup>، وكان هذا الموضع أمام باب من أبواب أثينا يسمى باب "ديوكاريس"<sup>(٣)</sup>، وقد سميت هذه المدرسة "بالمدرسة المشائية"<sup>(٤)</sup>: إما لأنها كانت نوعاً من المحراب أو المعبد مثل الأكاديمية وكانت

(١) Callisthenes

(٢) Lyceum.

(٣) Diogenes.

(٤) Peripatetic School.



مخصصة لعبادة ربات الفنون؛ وإما لأن أفراد المدرسة كانوا يتناقشون فى المسائل العلمية أثناء مشيهم جيدة وذهابا. وعلى أية حال فقد كانت المدرسة تحت رعاية المقدونيين، وتحولت إلى مؤسسة علمية ضخمة تملك مكتبة كبيرة وبشرف عليها عدد من المعلمين، وكانت تلقى فيها محاضرات منتظمة. وقد ظل أرسطو فى هذه المدرسة يتابع تعاليمه بين تلاميذه إلى قبل وفاته بفترة قصيرة. وحدث أنه بعد وفاة الإسكندر وقيام الحزب الوطنى تحت زعامة "ديموستين" أن أصبحت التوقييم موضع اشتهاء من أتباع هذا الحزب نظرا لصداقة أرسطو للمقدونيين ورعاية هؤلاء للمدرسة، ولم يلبث أنصار الحزب الوطنى فى أثينا أن وجهوا إلى أرسطو نفس التهم التى سبق أن وجهت إلى سقراط، فآثر أرسطو الرحيل عن أثينا حزنا حتى لا يعطى أعداءه فرصة للإجرام فى حق الفلسفة مرة أخرى:

واستقر أرسطو بعد ذلك فى بلدة "خلقيس"<sup>(١)</sup> فى "إيوبيا"<sup>(٢)</sup> وكان يعيش على ريع مزرعة ورثها عن والدته حتى وافاه الأجل سنة ٣٢٢ ق. م إثر اعتلال صحته نتيجة لمرض همد<sup>(٣)</sup> وقد أورد ديوجين اللائرسى فى كتابه عن "حياة الفلاسفة.." وصية أرسطو فى الفصل الخامس منه وفى هذه الوصية نجد أرسطو يوصى بأن تستمر المدرسة أى التوقييم فى عملها ويوصى بأشياء أخرى لأقاربه ولتلاميذه.

وقد ظلت المدرسة قائمة طويلة، وتعاقب عليها زعماء كثيرون، ولكن حظها فى البقاء كان أقل من حظ الأكاديمية.

---

(١) Chalcia.

(٢) Euboea.

(٣) راجع وصية أرسطو التى أوردها ديوجين اللائرسى فى كتابه الفصل الخامس ص ٢١ وما بعدها.

## الفصل الثانى

### المؤلفات الأرسطية

إذا كانت مؤلفات أفلاطون قد امتازت بطابعها الأدبى الرفيع بحيث كان إنتاج أفلاطون يعد من روائع الأدب اليونانى، إذا كان هذا حال مؤلفات أفلاطون، فإننا نجد لدى أرسطو - على العكس من ذلك - أسلوبا علميا يمتاز بالجفاف وشدة التركيز. وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن هذه الكتابات الأرسطية ليست هى كل ما كتبه أرسطو، أو بمعنى آخر لا تعتبر تماما عن أسلوب أرسطو الحقيقى، وذلك لأن أرسطو ألف فى مطلع شبابه محاورات على طريقة أفلاطون عرفها الأثينيون وقدولوها حوالى مائتى سنة وتميزت بجمال الأسلوب ورشاقته وانسيابه فى سهولة ويسر كما ذكر الفيلسوف الرومانى "شيشرون".

وإذن لمؤلفات عهد الشباب متأثرة بأسلوب أفلاطون أما مؤلفات عهد الكهولة فإنها ذات طابع علمى جاف، وقد يعزى ذلك كما قلنا إلى أنها كانت بمثابة العناصر الرئيسية أو البرامج الأولى لدروس أرسطو فى اللوجيكم، ففى نقاط مركزة يكتفيها المعلم للاسترشاد بها أثناء الشرح، ولم تكن موضوعة - كما قيل - لكي تكون كتباً تقرأ وتكون لها صفة الوحدة والتماسك.

### أولاً - مؤلفات فترة الشباب

#### دور الأكاديمية من سنة ٣٦٧ إلى ٣٤٧ ق. م

فى هذه الفترة نجد أرسطو يضع محاوره "أوديموس" أو النفس، وقد سميت هذه المحاوره باسم البطل أو ديموس القبرصى الذى استشهد فى سيراكوز سنة ٣٥٤ ق. م وهذه المحاوره تشبه محاوره "فيدون" الأفلاطونية من حيث المنهج والموضوع، إذ نجد فيها أسلوب المحاوره كما نجد استعراضا لنظرية التذكر الأفلاطونية، وكيف أن النفس قد عاينت المثل فى عالم سابق على الوجود الأرضى وأنها فى وجودها الأرضى تكون سجينة لغموات البدن وأسيرة لودائله.

وأرسطو أيضا محاوره أخرى ألقها في فترة شبابه وهذه المحاوره موجهة إلى أمير من قبرص اسمه "تيمسون"<sup>(١)</sup>. وتتمرض محاوره "تيمسون" هذه للثانية الأفلاطونية ولسيره اللذة الفلسفية وتصف الجسد بأنه سجن النفس ومقبرة لها، وأنه مصدر لجميع الشرور والردائل.. وعلى العموم فإن كتابات أرسطو في هذه الفترة أى في مطلع حياته الفلسفية تميزت بـ"الطابع الأفلاطوني" إذ يبدو أنه في هذه الفترة لم يكن قد تخلص بعد من تأثير الأكاديمية وتعاليمها الأفلاطونية.

## ثانيا - مؤلفات دور الانتقال

من سنة ٣٤٧ إلى ٣٣٥ ق.م

في هذه الفترة تظهر بالتدريج شخصية أرسطو، ونراه فيها يرسم لنفسه طريقا جديدا يختلف عما سبق له اتباعه لدى الأكاديمية وقد عرف عنه هذا الاتجاه الأخير - أى بداية تحوله عن الطريقة الأفلاطونية - عرف عنه ذلك حين تصدى التعليم في أسوس، ويعطينا كتابه "الفلسفة" صورة لهذه الفترة من حياته الفكرية إذا نلّس في ثانيا هذا المؤلف شخصية أرسطو تتصدر المناقشة، فلم يعد إذن ثمة ظهور لأفلاطون أو لأى من شخصياته المفضلة. ويتألف هذا الكتاب من ثلاثة أجزاء:-

**الجزء الأول:** يتضمن عرضا تاريخيا لآراء الفلاسفة السابقين، وكذلك يتعرض لمعتقدات المصريين والفرس والأروبيين.

**والجزء الثانى:** يخصصه أرسطو لنقد نظرية المثل الأفلاطونية فى صورتها التى أشرنا إليها بعد محاوره "بارمنيدس".

**أما الجزء الثالث:** من هذا الكتاب فإنه يعرض فيه لنظريته فى تفسير الكون، ورأيه فى الدين ويشير إلى فكرة المحرك الأول الشابتة التى ستجدها فيما بعد فى كتابه المتافيزيقيا.

ويحاول أرسطو فى هذا الكتاب أيضا أن يقيم فكرة الألوهية على أساس دينى مستمد من مذهب تأليه الكواكب الذى كان شائعا فى عصره، ونجد صورة منه فيما عرف فى العصر الإسلامى عن تقديس الكواكب عند "الصابئة" وعلى أية حال

(١) Thernison.

فإن أرسطو قد وضع في هذه الفترة الخطوط العريضة لمذهبه في الميتافيزيقا وفي الأخلاق وفي السياسة والطبيعة.

### ثالثا - مؤلفات الدور الأخير

عهد النضج الكامل من سنة ٣٣٥ إلى ٣٢٢ ق. م

وتحدد هذه الفترة بالثلاثين سنة الأخيرة من حياة أرسطو فقد عكف فيها بمساعدة تلاميذه على أبحاثه التفصيلية في الطبيعة والتاريخ. وتعد هذه الأبحاث دائرة معارف للعلم القديم.

وفي هذه الفترة أيضا وضع أرسطو مذكراته التعليمية التي تتألف منها كتبه المتداولة بيننا، ويلاحظ أن أرسطو لم يغم بنفسه بنشرها كما فعل بالنسبة لمؤلفات فترة الشباب.

ويورد "سترابون" القصة الكاملة لما وقع لذكرات أرسطو من أحداث وظروف فيروي أن أرسطو حين غادر أثينا سنة ٣٢٢ ق. م أودع أوراقه عند ثيوفراستس وأوصى بالأ تسلم للمدرسة فسلمها ثيوفراستس لشخص يدعى "نيلئوس" وهو ابن "كورسيكوس السقراطي" وكان أرسطو وثيوفراستس قد تعرفا عليه في أثينا بعد سنة ٣٤٨ ق. م وبعد وفاة نيلئوس باع ورثته قسما من هذه المؤلفات لبطليموس الذي أودعها مكتبة الإسكندرية.

أما القسم الثاني من المخطوطات الأرسطية التعليمية فإن ورثة نيلئوس أخفوها في كهف حيث تعرضت للتعفن والبلى، واشتراها فيما بعد أحد أثرياء أثينا المدعو "بليكون" وعندما احتلت جيوش روما مدينة أثينا سنة ٨٣ ق. م نقل "سولا" مجموعة بليكون إلى روما. وفي سنة ٥٥ ق. م باع ابنه "فوستوس" هذه المجموعة الثانية من الكتب سدانا لديونه. وفي ذلك الوقت عكف "هيرانيون" الشامي على دراسة هذه المخطوطات ونشرها نشرًا سريعًا غير متقن. ثم ما لبث أن أعاد نشرها بعناية بمساعدة مشائى آخر يدعى "اندرو نيقوس الرودسى" وحينما انتشرت هذه المذكرات التعليمية وأخذت طريقها إلى عقول المفكرين والفلاسفة بدأت كتب الشباب الأرسطية تأخذ طريقها إلى الإهمال والنسيان، فلم يصلنا منها سوى فقرات مبعثرة في مؤلفات أخرى تشير إلى أصولها الأولى، وانتهى - كما قلنا - ذات أسلوب جاف

مركز لا يتضمن أى شرح أو استطراد، إذ هى مجموعة من المذكرات التى تتضمن  
اللفظ أو الأفكار الأساسية، كذلك الملخصات التى توزع على طلاب المدارس توطئة  
لشرح والتعليق.

وتنقسم هذه الكتب إلى المجموعات الآتية :-

#### ١- الكتب المنطقية:

وقد سميت بالأورجانون أى آلة الفكر وذلك منذ القرن السادس الميلادى،  
وترجع هذه التسمية إلى أن أرسطو لم يجعل للمنطق مكانا فى تقسيمه للفلسفة، إذ  
أنه قسم الفلسفة إلى نظرية وعملية. أما النظرية فهى تشمل علم الطبيعة والعلم  
الرياضى والعلم الإلهى، بينما الفلسفة العملية تنقسم إلى الأخلاق والسياسة وتدبير  
المنزل (الاقتصاد والسياسى).

وإذن فلم يعد أرسطو المتطرق قسما خاصا من أقسام الفلسفة، ولهذا اعتبره  
القنابى على أنه مقدمة وتوطئة ومدخل للفكر لا قنى عنه.

أما الكتب المنطقية فهى

(أ) المقولات وقد سماه العرب باسمه اليونانى "قأطيفورىاس".

(ب) العبارة: وسماه العرب "بارى أرميقاس".

(ج) التحليلات الأولى أو القياس: وسماه العرب "أنالو طيقا الأولى" أو الأوائل.

(د) التحليلات الثانية أو اليرهان: وسماه العرب "أنالو طيقا الثانية" أو الأواخر.

(هـ) الجدك: وقد سماه العرب "طوبيقا".

(و) الأقاليط: وصمى عند العرب "سوفسطيقا".

وقد كان لهذه الكتب المنطقية أكبر الأثر فى الفكر الإنسانى، كما حظيت  
بأوفر نصيب من العناية والتقدير بالقياس إلى غيرها من الكتب الأرسطية الأخرى،  
وظلت تتداولها أيدي الشراح والمدارس إلى مطلع العصر الحديث.

#### ٢- الكتب الطبيعية:

وهذه الكتب تبحث الظواهر الطبيعية سواء كانت متعلقة بالأرض أو بالهواء  
أو بالكون والفساد، وتتضمن هذه المجموعة من الكتب ما يلى :-

(أ) كتاب الطبيعة أو السماع الطبيعي أو سماع الكيان، وهو مؤلف من ثمانية أجزاء، ويبدو أن الجزء السابع منه ليس لأرسطو لأنه يتضمن مسائل ظهرت في وقت متأخر عن أرسطو.

(ب) كتاب السماء.

(ج) كتاب الكون والفساد.

(د) كتاب الظواهر الجوية "الميكانيكا"<sup>(١)</sup> - أو علم الحيل وقد شك بعض المؤرخين في إمكان نسبة هذه الكتاب لأرسطو.

### ٣- الكتب البيولوجية:

وهي: تاريخ الحيوان - ومشى الحيوان - وحركة الحيوان. وينقسم إلى هذه المجموعة كتاب النفس والرسائل الصغرى المتصلة به وعددها ثمانية، وقد سميت "بالطبيعيات الصغرى" وهي: النفس والمحسوس - الذكر والتذكر - والنوم واليقظة - وتعبير الرؤيا في الأحلام - وطول العمر وقصره - ورسالة في الحياة والموت - ورسالة في النفس - ورسالة في الضباب والضيخوخة.

### ٤- الكتب الميتافيزيقية:

هذه الكتب هي الجزء المركزي في مؤلفات أرسطو، وتتناول الفلسفة الأولى، وتشتمل على أربعة عشر كتابا ويبدو أن "أندرونيقوس" هو الذي جمعها ورتبها هذا الترتيب ورقمها بحروف الهجاء اليونانية وسماها "ما بعد الطبيعة" لأنها ترد بعد الطبيعيات: فكلمة *Meta* معناها "بعد" وكلمة *Phusica* تعني "الطبيعة"، ولم يكن المقصود بهذه التسمية أي معنى فلسفي على اعتبار أن الفلسفة الأولى - كما فهم بعد ذلك - هي فلسفة فيبية تبحث فيما وراء الطبيعة أي في غير المنظور أو غير الظاهر المحسوس من الطبيعة. ولم يكن أندرونيقوس يقصد هذا المعنى بل كان يقصد مجرد الترتيب والفهرسة لمؤلفات أرسطو، فوضع كتب الفلسفة الأولى بعد الكتب الطبيعية لكي يتدرج القارئ من السهل إلى الصعب ومن البسيط إلى المعقد ومن

(١) وأرجح

Vide, Carriéron, La notion de Force dans le Système d' Aristote (1923, p. 265).

المحسوس إلى المقول، أى أن هذا الترتيب لم تلاحظ فيه أى غاية فلسفية، بل كان يستهدف غاية تعليمية محضة.

والكتاب الأول من هذه الكتب الميتافيزيقية يتضمن خطة البحث؛ وأما الكتاب الثانى فيبدو أنه لأرسطو، وأما الكتاب الثالث والرابع والسادس والسابع والثامن والتاسع فهى تؤلف فى مجموعها عملا متصلا له وحدة البحث والواقع أن هذه المجموعة الأخيرة من الكتب التى تعتبر أساسا للكتب الميتافيزيقية كلها، يبدو عليها طابع الوحدة والتماثل والربط - تلك الخصائص التى لا بد منها فى أى بحث علمى واحد. أما الكتاين الخامس والعاشر فيبدو أنه قد تم تحريرهما قبل هذه الكتب، فهما مستقلان عنها ويشتملان على قاموس للمعريفات يعرض الأنفاظ الفلسفية، والكتاب، الحادى عشر عبارة عن مقتطفات من كتاب الطبيعة ويبدو أن الكتاب الثانى عشر ليمس من عمل أرسطو، ويرجح أنه من تأليف أحد تلاميذه، أما الكتاب الثالث عشر فمن المرجح أنه صورة قديمة للكتاب الأول، ويصبح الكتاب الثالث على هذا الوضع تنبئة له.

والكتاب الرابع عشر ليس جزءا من هذه المجموعة من حيث وحدة الموضوع إذ ربما كان قد حرر فى فترة سابقة على تحرير هذه الكتب الميتافيزيقية.

#### ٥- الكتب الأخلاقية والسياسية:

هذه الكتب تبحث فى الجانب العلمى من فلسفة أرسطو وهى تتضمن: -

(أ) الأخلاق الأوديمية - "الأخلاق إلى أوديبوس" وهى أقرب إلى مذهب أفلاطون وتشتمل على سبع مقالات.

(ب) الأخلاق النيقوماخية - "أى الأخلاق إلى نيقوماخوس" وتتضمن عشر مقالات.

(ج) الأخلاق الكبرى - وهو فى مقالتين ويبدو أنهما تلخيص للكتابين السابقين وهذا التلخيص من عمل أحد تلامذة أرسطو بعد وفاة المعلم الأول.

أما مؤلفات أرسطو السياسية فأهمها كتاب السياسة وهو فى ثمانى مةالات، وتظهر فى هذا الكتاب معرفة أرسطو الواسعة بدساتير المدن اليونانية ونظمها السياسية وكذلك بنظم الحكم فى البلاد المجاورة لليونان.

ولأرسطو كتاب آخر في السياسة يبدو أنه المادة الخام التي جمعها من دراساته عن دساتير المدن اليونانية، إذا نجد فيه مقتطفات من ستة عشر دستوراً للمدن اليونانية. وقد وصلنا من هذه المجموعة دستور أثينا الذي ترجمه طه حسين بعنوان (نظام الأثينيين).

## ٦- الكتب الفنية:

كتاب الخطابة في ثلاثة مقالات؛ وكتاب الشعر - وهو غير كامل.

## ٧- الكتب المنحولة:

وهي الكتب التي أثبت النقد التاريخي عدم صحة نسبها لأرسطو وأنها تعد منحولة لعدة أسباب منها: أن بعضها يتضمن آراء تتعارض مع الموقف الأساسي لأرسطو.

(أ) من هذه الكتب المنحولة "كتاب المسائل" وهو في ست وثلاثين مقالة ويتضمن موضوعات حتى غير مرتبط بعضها ببعض الآخر: مثل الطب، والمناظر، "علم الضوء"، والموسيقى، والطبيعة، وأعضاء الحس والروائح، والهواء، وباء البحر والمياه والساخنة، والمواطف والحب. ويشير مؤلف هذا الكتاب إلى أرخيلاوس وأناباذوقليس وأفلاطون والقيثاغوريين وسقراط:

(ب) كتاب السماء والعالم، وفيه آراء رواقية.

(ج) كتاب فيضان النيل.

(د) كتاب اللاهوت المعروف باسم (أثولوجيا أرسططاليس) أو كتاب الربوبية وهو مقتطفات من تاسوعات "أفلوطين" مضافا إليها بعض التعليقات لأهاب سيرياني من أتباع الأفلاطونية المحدثة.

(هـ) كتاب التفاحة وهو كتاب يصور "أرسططاليس" على صورة سقراط وهو يحمل تفاحة في يده ويناقش الناس في الطرقات.

(و) كتاب الإيضاح في الخير المحض أو كتاب العلل كما كان يسمى في القرون الوسطى<sup>(١)</sup>.

(١) فيما يخص الكتب الأخيرة المنحولة راجع "كتاب أصول الفلسفة الإشراقية" للمؤلف ص ٤١.



وقد تناول القدماء كتب أرسطو بالدراسة والشروح والتعليق ، وظلت تتداولها أهدى الفلاسفة والمتفكرين والمتعلمين إلى أن أغلقت مدارس الفلسفة فى أثينا على عهد الإمبراطور "جوستيان" عام ٥٢٩ ميلادية لأنه رأى أن وجود مدارس الفلسفة الوثنية يتعارض مع الدين الجديد، وكان جوستيان قد اعتنق المسيحية وبدأ فى اضطهاد المذاهب الوثنية بعد عهد طويل من اضطهاد المسيحية فى ظل حكم أباطرة الرومان، فانتقل الفلاسفة إلى شمال فارس حيث استمرت الحركة الفلسفية فى رعاية "مكسرى" ملك الفرس وبتشجيع منه، فنقلت كتب أرسطو إلى السريانية ثم تولى السوريان بعد ذلك نقلها إلى العربية على عهد العباسيين، ولو أنه يقال إن حركة الترجمة فى شمال فارس كانت من اليونانية إلى الفارسية، وأن بعض كتب أرسطو وخصوصا المنطقية منها، قد نقلت من الفارسية إلى العربية كما يقول المستشرق "بول كراوس"<sup>(١)</sup> وقد قامت فيما بعد حركة للترجمة من العربية إلى اللاتينية فى بلاد الأندلس وفى بلاد غربى أوروبا، وكانت هذه الحركة على درجة كبيرة من الاتساع والنشاط بحيث أنه نشأت مدرسة كاملة للترجمة فى مدينة طليطلة وتقاطر عليها الفلاسفة والعلماء من كافة أنحاء أوروبا الغربية لكي ينقلوا كتب أرسطو وغيرها إلى اللاتينية. ولكن الفلاسفة المسحيين نشطوا بعد هذا وهملوا على إحياء التراث الأرسطى بالرجوع إلى المصادر اليونانية الأصلية، فقامت حركة ترجمة كتب أرسطو من اليونانية حسب طلب القديس "توما الأكوينى". ثم ما لبثت هذه الكتب أن ترجمت إلى اللغات الحديثة منذ عهد ليس بيبعد. بل لقد توفر على دراسة النصوص اليونانية الأرسطية بطريقة نقدية - طائفة من علماء فقه اللغة المعاصرين وصغوة من المتعلمين فى دراسات الفلسفة اليونانية. وكذلك نشط فريق من المستشرقين ولغيف من الباحثين العرب إلى تحقيق الترجمات العربية القديمة لكتب أرسطو على ضوء النصوص اليونانية التى اكتملت دراستها، مستهدفين بذلك التعرف على مدى فهم العرب لأرسطو، ومدى صحة ترجماتهم لكتبه.

(١) راجع كتاب "تراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" وهو مجموعة مقالات لبعض المستشرقين ترجمها عبد الرحمن بدوى، ومن بينها مقالة (من الإسكندرية إلى بغداد لها كس مايرهوف) وفيها استعراض لحركة نقل التراث اليونانى إلى المسلمين. وكذلك مقالة بول كراوس عن ترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى الفارسية على يد ابن المقفع.

## الفصل الثالث

### أصول المشكلة الفلسفية عند أرسطو

لكي نعرف كيف أقام أرسطو منهجه الفلسفي، يجب أن نستعرض أولاً خطوط الأزمة التي انتهت إليها الفكر اليوناني بعد النقد الهام الذي وجهه السفسطائيون إلى العلم والمعرفة، فجعلوا من المستحيل إقامة أي نوع من العلم أو الدراسة بل حتى إمكان التقاطع بين الأفراد في شئون الحياة العامة.

إننا نعرف أن الطبيعيين قبل سقراط اتجهوا إلى الواقع المحسوس وردوا الأشياء في مجملها إلى أصولها البسيطة أي إلى العناصر الأولية الأربعة أو إلى الأصول المتشابهة أو إلى غيرها، أي إلى أصول مادية ملموسة على وجه العموم. وجاء الإيليون فيما بعد وأثابروا الشك في المعرفة الحسية متأخرين في ذلك بالسفسطائيين وهرقليطس، فدللوا على أن المحسوس إنما يتضمن في ذاته الوجود واللاوجود، فالشيء الواحد مثلاً يتضمن صفات متضادة، كالحار والبارد، والأبيض والأسود، وأنت لا تستطيع أن تدبر النهر الواحد مرقين حسب رأي هرقليطس.

وقد أدى هذا النقد الموجه إلى المعرفة الحسية إلى القول بأنه حتى ولو كان المحسوس يشتمل على الحقيقة، إلا حواسنا تعجز عن الوصول إلى هذه الحقيقة، فهي مركبة بطريقة لا تستطيع حواسنا معها أن تنفذ إلى جوهر المحسوس فنكتفي بما يظهر لها منه. ثم جاء ديمقريطس بعد ذلك وذهب إلى أن صفات الشيء، إن هي إلا أمور اتفاقية يصطلح عليها الأفراد، أي أنها لا تمثل حقائق الأشياء في ذاتها.

أما "زينون" فقد هدم فكرة الامتداد، ذلك الامتداد الذي يحمل سائر صفات المحسوس. ولم يلبث السفسطائيون أن تسلموا هذه الصفات السلبية التي تكلم عنها معاصروهم من الإيليون "أي تلك الصفات التي تسجل عجز الحواس عن الإحاطة بالحقائق" وقرروا كما قلنا تسببة المعرفة وامتناع العلم.

وإذن فقد انتهى المطاف بالفكر اليوناني إلى أزمة فكرية خطيرة سيكون على سقراط أن يحاول الخروج منها. وقد صاحب هذا التيار الهام تيار آخر بناءً، ذلك أنه

فى الوقت الذى كان يشكك لىه السفسطائيون فى العلم والعرفة ظهرت فى الأفق بواكير حركة هندسية تهدف إلى إقامة علم الهندسة على أسس وطيدة، ذلك أن الهندسة وهى تقوم على التجريد قد أعطت نموذجاً للتفكير غير المتناقض فلدحت بمفكر مثل سقراط فى القرن الخامس ق. م إلى أن يتمثل بها، فيرفض نهائياً وجهة نظر السفسطائيين والطبيعيين على السواء ويبحث عن موضوعات للمعرفة فى غير الشئ المحسوس. وقد كان سقراط فى حقيقة أمره ميالاً بطبعه إلى الأمور الأخلاقية ولذلك فقد ابتعد عن الموضوعات التى كان يتناولها الفلاسفة الطبيعيون ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن مناقشاته كانت تدور حول مسائل أخلاقية مثل: العدالة، والتقوى والشجاعة، والعفة، والفضيلة. وهذه أمور معنوية تختلف عن الأمور الطبيعية فى أن كلا منها لا يقبل القسمة إلى أجزاء متشابهة تكون كالفروع بالنسبة لها، بينما المحسوس ينقسم إلى أجزاء متراصة فى المكان، ولا يمكن أن تنقسم أى نوع من الفضيلة إلى أمثال هذه الأجزاء "إن الفضيلة موقف أو استعداد دائم للنفس للعمل أو الوصول بالنفس إلى درجة الكمال".

ومن ناحية أخرى نجد أن الموضوعات التى تدور حولها أبحاث سقراط إنما هى موضوعات كلية، وذلك لأن الفضيلة عند شخص ما تنطبق على مفهومها عند أى شخص أو أشخاص آخرين، وهذا هو الذى يسبغ عليها الطابع الكلى، ولذلك أمكن وجود أساس للتفاهم بين الأفراد، وأمكن قيام العلم بعد أن استحال ذلك حسب وجهة النظر السفسطائية. والأمر الثانى هو أنه إذا حلل أى فرد العانى الأخلاقية التى يجدها فى نفسه، فسيقع فيها على عناصر مشتركة "فالفضيلة مثلاً عنصر مشترك بين الشجاعة والعفة"، "والشجاعة عنصر مشترك بين الشجاعة البدنية والشجاعة الفكرية".

وأخيراً فإن من طبيعة الأمور الأخلاقية أنها تكون متداخلة فيما بينها فالكلى فيها يشير إلى الأجزاء، والأجزاء يشير كل منها إلى الكلى، وبمعنى آخر فإن الكلى الأخلاقى ليس كلاً مجموعها تتراص أجزاؤه بل هو كل متداخل مندمج. وعلى أساس هذا التصور الجديد للأمور الأخلاقية وضع سقراط منهجه، فهو يستخلص الفضيلة أو الرذيلة من سلوك الأفراد أو مما لدى الأفراد عنها من أفكار ومعرفة، ثم أنه يقتل

من فضيلة خاصة "كالشجاعة البدنية والفكرية" إلى ما هو أعم منها وأشمل "كالشجاعة نفسها" أى أن سقراط كان ينتقل في أبحاثه من التصور الجزئى إلى التصور الكلى، أو أنه كان يستبدل على الجزئى بالكلى. ونلاحظ أن أى فلسفة تقوم على التصور تنقح نفس المنهج الذى اتبعه سقراط مفترضة أن سائر الموضوعات ذات طبيعة روحية كلية مثل موضوعات الأخلاق، وذلك ما حققه أفلاطون إذ أنه نقل الكلى الأخلاقى عند سقراط وجعله أساسا لفلسفته المثالية، مما أثار كثيرا من الصعوبات التى سيرد أرسطو عليها بالتفصيل فى ثانياً منهجه.

وإذا كانت الفلسفة التصورية تقوم على الربط بين سلسلة من تصورات العقل لا تخرج عنها إلى الواقع الملموس. فلنا أن نتساءل إذن: أين الوجود الحقيقى، أو أكبر قسط من الحقيقة؟ أوجد فى التصور المفرد؟ أم أنه يتعطل فى مجبوءة من التصورات؟ أو بمعنى آخر هل نجد هذه الحقيقة فى الكلى الأكثر عموما أم نجدها فى الجزئى الأقرب إلى المحسوس؟

هذه هى أهم مشكلة تعترض الفلسفة التصورية. والواقع أن هذه الفلسفة تقر بصراحة أن الكلى هو الحقيقة الكاملة كما يقول أفلاطون تماما، إذ أنه حينما يذكر أن الواحد والوجود هما اسمى الحقائق، فإنه يعتبرهما جتسين وليسا مفردين، أى أنه لا ينظر إلى الواحد أو إلى الوجود باعتبار كل منهما مفردا جزئيا. فنقول شخصا واحدا ووجودا مشخصا جزئيا بعينه، بل هو يعتبر الواحد وكذلك الوجود على أن لهما طبيعة كلية، أى كجنس يظوى تحته أفراد كثيرون. وإذا حللنا هذا الجنس أو هذا الكلى فإننا نجده يتضمن صفة البساطة، وإننا لنجد من ناحية أخرى أن الطبيعيين المعارضين لوجهة النظر التصورية الأفلاطونية قد اتجهوا هم أيضا إلى البسيط بعد تحليلهم للمركب، ومن ثم نجد أن الاتجاه الفكرى واحد عند المدرستين وذلك فى اتجاههما إلى "البسيط" على الرغم من الاختلاف الواضح بين الموقفين، إذ أن أحدهما يعتبر الواحد والوجود كليين والآخر يعتبرهما جزئيين.

وعلى العموم فإن أفلاطون والتصوريين يقيمون معرفتهم على إرجاع الجزئى إلى الكلى والاستناد إلى الكلى - أى إلى المثال عند أفلاطون على أنه الحقيقة الكبرى. ولكن أفلاطون وأتباعه أحسوا بالصعوبات التى تواجه المذهب، وقد اتضح لهم أنه

من الضروري أولا وقبل الصعود إلى المثل أن نوضح فى دقة كيف يرتبط الجزئى بالكلى أى المحسوس بالثال، أو معنى آخر: كيف يمكن إيجاد الصلة بين البسيط والمركب؟ هذه الأزمة التى عناها الفكر الأفلاطونى تشخصها لنا حركة "الجدل النازل" وكذلك محاولات أفلاطون فى فلسفته الشفوية، أى فى موقفه الرياضى الأخير - وهو بصد حل صعوبات "المشاركة" - حيث نجده يقيم نوعا من الربط الميتافيزيقى بين المثل وأفراده عن طريق التدرج فى التجريد.

هذا هو مجمل الموقف التصورى الذى انتهى إليه أرسطو بعد أن عاصر فكر أفلاطون وتلقى تعاليمه. فكيف إذن عالج المعلم الأول هذا الموقف؟ وما هو موقفه الخاص الذى انتهى إليه بصد. هذه المشكلات؟ إن أرسطو يعترف صراحة وفى مواقف شتى كثيرة أنه أفلاطونى ويقول فى نص هام فى كتاب - الميتافيزيقيا: - "نحن الأفلاطونيين" وذلك على الرغم من أنه قد انتقد نظرية أفلاطون فى المثل انتقادا شديدا وجعل الوجود الجزئى المحسوس "الجوهر الحقيقى" وكان أفلاطون كما رأينا قد جعل المثل "الجوهر الأول" بينما المثل عند أرسطو جواهر بالمعنى الثانى، أى أنها مجرد تصورات كلية لا وجود لها فى الأعيان بل فى الأذهان. على أننا نلاحظ أن هناك شيئا من الصواب فى اعتراف أرسطو بأفلاطونيته، وذلك لأنه يتخذ نفس موقف أفلاطون من حيث فكرته عن موضوع العلم ومن حيث المنهج.. وذلك أن موضوع العلم عند أرسطو هو العنصر الصورى فى الأشياء مأخوذا فى طابعه الكلى بحيث ينطبق على أفراد كثيرين، ومن حيث المنهج نجد أن أرسطو يتفق مع أفلاطون، وذلك لاتجاه كل منهما إلى تعريف التصورات وتحديد بعضها وربطها، وكذلك فإن البرهان عند أرسطو يقوم على التصور، وكما كان سقراط يبحث الماهية فكذلك فعل أرسطو، فهنا - أى "التصور" و"الماهية" - أساسان أوليان فى الأقيسة البرهانية. ولكن على الرغم من اتفاق الفيلسوفين الكبيرين من حيث المنهج، إلا أن أرسطو قد احتفظ باتجاهه إلى الواقع، ذلك الاتجاه الذى اختطه من قبل الطبيعيون الأوائل. وفى هذه النقطة بالذات - أى من حيث الاتجاه إلى الواقع اللبوس - نلمس تعارضا أساسيا بين الموقف الأفلاطونى الثالى، وبين الموقف الواقعى الأرسطى، فما الفرق إذن بين المثالية والواقعية، وبصفة خاصة كيف نفسر الواقعة عند أرسطو؟

سيتناول أرسطو اتجاهه الواقعي بالتفسير في كتاب الطبيعة، وهو يتفق مع قداماء الطبيعيين في قولهم، إن الجزئى أو المفرد هو الموجود الحق، بينما يرى أفلاطون أن المثال الكلى هو الأحق بالوجود، وكلما كان الموجود أقرب إلى الجزئية والتشخص، وكلما ازداد اقترابه من الواقع والوجود الحق، فالركب من أجزاء أقرب إلى الواقع من الكلى، والجزئى المفرد أقرب إلى الواقع من المركب من أجزاء. وهكذا فإن علامة الواقعية عند أرسطو هي الاقتراب عن كثب من الجزئى، وأرسطو لا يسلم بأن الكليات التى يقوم عليها البرهان أجفاس عليها مطلق العموم، بل هى أجفاس مركبة يمكن أن تنحل إلى ما هو أبسط منها، وكذلك فإن أرسطو أشاد بالتجربة سواء كانت فى العلم أو فى المعرفة على وجه العموم، وقد أقام المعرفة على الإحساس وكان من أقوى المدافعين من العلم التجريبي عند القداماء.. نخلص من هذا إلى أننا نجد أنفسنا أمام اتجاهين متعارضين فى الفكر الأرسطى وهما:

١- اتجاه صورى انحدر إليه من سقراط وأفلاطون.

٢- اتجاه آخر واقعى يشيد بالتجربة الحسية، وقد انحدر إليه من الطبيعيين.

فهل نجح أرسطو فى التوفيق بين هذين الاتجاهين بحيث يمكن أن نسمى

فلسفته "بالوجودية المعتدلة"؟ هذا هو جوهر المشكلة الأرسطية | |

## تقسيم الفلسفة عند أرسطو

إن أول ما نلاحظه بصدد تقسيم أرسطو للفلسفة أنه على الرغم من تأثره بأفلاطون إلا أنه لم يتبع المنهج الأفلاطوني في كتبه، وذلك لأنه كان على شعور تام بالنظام العام لمذهبهما حينما قام بوضع كتبه، لهذا فقد صدرت مؤلفاته كلها عن اتجاه منهجي عميق، وقد حاول أرسطو أن يربط إنتاجه وأن يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى أقسام وفروع. فهو في موضع واحد من كتاب الجدال<sup>(١)</sup> يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى مشاكل أخلاقية وطبيعية منطقية، ويلاحظ أن هذا التقسيم لم يرد في أى نص آخر لأرسطو، وقد تعارف شراح أرسطو مثل الإسكندر الأفروديسي وأموثيوس وسيمليكوس وفيليبون- تعارف هؤلاء الشراح على تقسيم الفلسفة إلى قسمين:

١- علم نظري ٢- وعلم عملي

فالعلم النظري هو الذى يهدف إلى غاية هي الحقيقة، أو هو ما تتطلب فيه الحقيقة لذاتها دون نظر إلى أى منفعة عملية. أما العلم العملي فهو الذى يستهدف أصلاً المنفعة العملية<sup>(٢)</sup>. وإذا كان الشراح قد تعارفوا على تقسيم الفلسفة عند أرسطو إلى قسمين، وأنه هو نفسه يميز بين ثلاث مجموعات من العلوم<sup>(٣)</sup>. وهى:-

١- العلوم النظرية ٢- العلوم العملية

٣- العلوم الشعرية .

وموضوع العلوم النظرية مجرد المعرفة وطلب الحقيقة لذاتها، وأما العلوم العملية فلغايتها المنفعة وتبقى العلوم الشعرية وموضوعها عند أرسطو الإنتاج النفسى

(١) Of Propositions and problems there are - to Comprehend the matter in outline - three divisions. For Some are ethical proposition, some are on natural Philosophy, While some are logical"

كتاب الجدال - الكتاب الأول (نصل ف ١٤ و ١٥ ب).

(٢) كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس "ف ١٠٩٥ أ". فى هذه الفقرة يعرض أرسطو للتفرقة بين المعرفة لذاتها والمعرفة الموجهة للعمل.

(٣) كتاب الجدال - الكتاب الثالث - الفصل الثالث ف ١١٤ - الكتاب الثامن - النصل الأول ف ١١٥٧ أ، وأيضاً كتاب الأخلاق النيقوماخية - الكتاب الثالث، الفصل الثانى ف ١١٣٩ - كتاب الميتافيزيقا - الكتاب الأول - الفصل السابع.

وخصائصه. أما العلوم النظرية فتتنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام رئيسية ومى: العلم الرياضى والعلم الطبيعى وما يعد الطبيعة، وتبحث هذه العلوم فى الوجود من حيث أنه وجود متحرك محسوس، وهذا ميدان يبحث العلم الطبيعى، ثم من حيث وجود له مقدار معين وعدد مجرد عن المادة، وهذا ما يبحث فيه العلم الرياضى وأخيرا من حيث أنه وجود بالإطلاق بدون تحديد مادى أو رياضى، وهذا ما يبحث فيه علم ما بعد الطبيعة. ويطلق أرسطو على علم ما بعد الطبيعة اسم "الفلسفة الأولى" وعلى العلم الطبيعى "الفلسفة الثانية"، وهو لا ينتظر إلى الرياضيات كما كان الأفلاطونيون ينظرون إليها ويقدمونها ويرفضون التحاق أى فرد بالأكاديمية إذا لم يكن رياضيا. ولهذا ترى أرسطو على عكس أفلاطون يحارض بشدة امتداد الرياضة إلى ما بعد الطبيعة كما فعل الفيثاغوريون والطبيعيون المتأخرون؛ ويرى أن الرياضة تقوم على تجريد الموضوع الطبيعى من خصائصه المحسوسة، ولا تقوم مطلقا على ماهيات مفارقة كتلك المثل التى أشار إليها أفلاطون والتى جعل منها "أعدادا مثالية"<sup>(١)</sup>

### وتقسم العلوم العملية إلى:

الأخلاق والسياسة وتبشير النزل، ولم يدخل أرسطو المنطق فى تصنيفه للعلوم النظرية لأن موضوع المنطق ليس هو الوجود، إذ هو علم قوانين الفكر بقطع النظر عن موضوعات هذا الفكر التى هى الموجودات، ولو أن كثيرا من المفكرين خلطوا بين المنطق والوجود فيما بعد، واعتبروا المقولات المنطقية مقولات وجودية أو أنها أساس التجربة الوجودية؛ وأكبر مثل على خلط المنطق بالوجود هو ما نجده فى الجدل عند أفلاطون وعند هيجل أما عند أرسطو فالمنطق مقدمة لا بد منها لدراسة الموضوعات الطبيعية، ولذلك سماه القدماء آلة العلم "أورجانون" واحتفظ على هذا الوضع بظاهمه الصورى الذى عرف به منذ القدم.

(١) راجع تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الأول، المثل الرياضى عند أفلاطون، ص ٢٠٣-٢٠٥.



## الفصل الرابع مشكلة المنطق الأرسطي

### ١- مقدمة

يتبين لنا إذن من دراستنا لتقسيم الفلسفة عند أرسطو أن المنطق لا يعد قسما منها، وأنه آلة للعلم وأداة البحث في شتى ميادين المعرفة، فهو علم قوانين الفكر يقطع النظر عن الفكر نفسه، وقد أطلق أرسطو على أبحاثه المنطقية اسم "التحليليات" أي مقدمة فن البحث أو بمعنى آخر منهج البحث العلمي. أما كلمة "لوجيكا" فقد كانت تطلق على فن الجدل في عصر شيشرون إلى أن استعملها الاسكندر شارب أرسطو للدلالة على "منطق المعلم الأول" الصوري الذي يبحث في قواعد الاستدلال من الناحية الصورية البحتة فحسب.

وقد تناقل المؤرخون والمناطقة فيما بعد تلك الدعوى المريضة التي يكاد القدماء والمحدثون يؤمنون بها في ثقة وحماس بالغ وهي أن أرسطو قد وضع المنطق الصوري بأكمله. ولكننا سنحاول في بحثنا هذا أن نوضح - بقدر ما تسمح به هذه الدراسة - كيف أن المنطق مثله سائر مشكلات الفلسفة القديمة، لم يولد مكتملا ناضجا دفعة واحدة على يد أرسطو بل لقد خضع لعامل التطور الفكري والحضاري. فإذا أردنا أن نؤرخ الجذور العميقة للمنطق الأرسطي يتعين علينا أن نبحث عنها أولا في الثورة السفسطائية العنيفة التي ألت بالفكر اليوناني - كما أشرنا - وكيف إنها دفعت "بالبشر" خالق الحضارات وواضع المذاهب الفلسفية الأولى، دفعت به إلى أن يتحسس كيانه في مواجهة الموضوعات الخارجية، وأن يحدد مركزه منها، وأن يستعرض قواه الإدراكية فيمتحن قدرتها ويلمس قصورها، ثم علينا أن نتابع سقوطه بعد ذلك في جولاته الجدلية التي أماد عن طريقها تشييد صرح العلم، وتحديدده للتصورات ووضعه للتعريف، وأخيرا نرى كيف انتهى المطاف بالجدل ليصبح علما عند أفلاطون يستخدم فيه فن القسمة الثنائية، وإذا كان أفلاطون قد وضع الكلي في مرتبة أسنى من مرتبة الجوئي المحسوس، وأرجع الجزئيات إلى الكليات فإننا،

سنجد عند أرسطو عكس هذا الاتجاه، إذ هو يبدأ من الجزئي الملاحظ في التجربة الحسية ليصعد منه إلى الكلي أي أننا سنمثل بالتدريج، ومن خلال معرفتنا بالواقع المحسوس إلى ما يستند إليه من مبادئ معقولة، ومن هذا سيبتضغ لنا أن نظرية أرسطو في الاستدلال سوف لا تتضمن الإشارة إلى منطق القياس فحسب بل أيضا ستفسح المجال لمنطق الاستقراء ولو أن أرسطو يوجه أكبر قسط من عنايته إلى المنطق القياسي الصوري.

## ٢- موضوع المنطق:

فما هو ميدان دراسة المنطق الصوري؟ وكيف يعرفه الناطقة؟

إنه العلم الذي يبحث في شروط صحة الفكر، ويعصم الذهن من الوقوع في الخطأ. وذلك بتمييزه بين الصواب والخطأ من أفعال العقل التي هي التصور والحكم والاستدلال. ويفرد أرسطو في كتبه المنطقية ميحا خاصا لكل قسم من هذه الأقسام مستعرضا آرائه بطريقة منهجية تعليمية حول الألفاظ والقضايا، والأحكام، والاستدلال من حيث صورته ومادته سواء كان برهانيا أو جدليا أو سوفسطائيا.

والكتاب الأول وهو "القولات"<sup>(١)</sup>: يشتمل على نظرية في الألفاظ وهو في

مقال واحد.

والثاني كتاب "العبارة": وهو في مقال واحد ويبحث في القضايا. وقد

شك بعض المؤرخين في إمكان نسبة هذا الكتاب لأرسطو.

وأما الكتاب الثالث فهو "التحليلات الأولى": ويبحث في القياس بصفة

عامة وهو في مقالتين.

والرابع كتاب "التحليلات الثانية": وهو يبحث في نظرية البرهان أي في

القياس المشتمل على مقدمات كلية ضرورية، وهو في مقالتين.

---

(١) مجموعة كتب أرسطو المنطقية

Vide; Aristotle's logical treatises in The 'Basic Works of Aristotle', Edited by Richard MCKEON. New York 1941: Categories – On Interpretation – Prior Analytics – Posterior Analytics. Topics – On Sophistical Refutations.

والخامس في الجدول: وهو يبحث في الاستدلالات الجدلية الاحتمالية،  
المشتملة على مقدمات ظنية شائعة.

والسادس كتاب "الأغاليط": وهو يبحث في الاستدلال السفسطائي المؤلف  
من مقدمات كاذبة تتضمن النتيجة ظاهريا.

### المقولات العبارية:

يشتمل "كتاب المقولات" على مقالة واحدة مقسمة إلى خمسة عشر فصلا،  
ويظهر أن أرسطو قد أتم تحريره قبل أن يصل إلى اكتشاف القياس<sup>(١)</sup>، فقد فكر طويلا  
في كيفية تركيب الاستدلالات الصحيحة واستعرض القواعد الصورية لتأليفها وذلك  
من خلال المناقشات المستفيضة التي كانت الأكاديمية مسرحا لها، وكان أرسطو  
نفسه يشارك فيها وقد رأينا أثناء دراستنا لمحاوري "السفسطائي" و"بارمنيدس"  
كيف نشأ التخطيط الأول للمنطق خلال المطارحات الجدلية التي تقسمها هاتان  
المحاورتان، فقد صادفتنا فكرة "القسم الثنائية" وتصنيف الألفاظ، وترتيب  
الأجناس العليا وتحديد علاقة المحمول بالموضوع.

وفي هذا الجو الجدلي الذي عاصر الفكر الأفلاطوني بدأت ترسم الصور  
الأولية للمنطق الأرسطي، ولو أن الجدول الذي جعله أفلاطون أساسا جوهريا  
للفلسفة، كان يستهدف في الغالب إفحام الخصوم عن طريق إيقاعهم في التناقض  
ولكنه مع هذا كان يعتبر عند أفلاطون الأسلوب الوحيد للكشف عن الحقائق العليا  
وهي المثل.

ولكن أرسطو لم يقبل هذا الاتجاه الأفلاطوني الجدلي، ورأى أنه لا يوقى  
بهذه الصورة إلى مرتبة اليقين، ذلك لأن المثل في نظره ليست سوى معان ذهنية،  
وأياها لأن فن المناقشة يستعرض آراء الأشخاص عن الأشياء ولا يتعرض للأشياء  
نفسها، وأنه يقوم على التلاعب بالألفاظ باستعمال المترادفات<sup>(٢)</sup> وألفاظ الجناس<sup>(٣)</sup>،  
ولهذا فقد بدأ حركته لإصلاح الطريقة الجدلية بتحليله للعناصر ولهذا فقد بدأ

(١) Syllogism.

(٢) Synonyms.

(٣) Homonymes.

حركته لإصلاح الطريقة الجدلية بتحليله للعناصر الأولية للكلام، فرأى أن الألفاظ والتصورات هي مادت الأولية، ولهذا فقد بذل أرسطو مجهودا كبيرا في إحصاء الألفاظ المستخدمة في المناقشة وتحديد معانيها، ويبدو هذا العمل واضحا في كتاب المقولات وعلى مقالة الدال من كتاب الميتافيزيقا. وتذكرنا هذه المحاولة الأرسطية بالمجهود الهائل الذي بذله سقراط في هذا الميدان في مواجهة السفسطائيين.

ويشير كتاب المقولات<sup>(١)</sup> إلى أن المقولة معنى كلي يمكن أن يكون محمولا في قضية، فالمقولات - على هذا النحو - محمولات وعددها عشرة هي: - "الجوهر" كرجل أو كفرس، و"الكمية" مثل كيلة أو قدح، و"الكيفية" مثل "أبيض" و"الإضافة" مثل الضعف والنصف و"المكان" مثل في "السوق" أو "في اللوقيوم" و"الزمان" مثل "أمس"، "العام الماضي" و"الوضع" مثل "جالس" أو قاعد و"العلل" مثل "ضارب" و"الانفعال" مثل مضروب.

والجوهر نوصان: نوع أول ونوع ثان، أما النوع الأول عند أرسطو فهو الجوهر المحسوس الواقعي، أما أفلاطون فقد رأى أن الجوهر يجب أن يكون كليا أي مثالا مجردا غير متشخص في الأعيان، وهذا النوع الأخير من الجوهر يجعله أرسطو جوهرًا ثانيا. والجوهر بالمعنى الأول لا يضاف إلى أي حمول إذ هو موضوع دائما، بينما الجوهر بالمعنى الثاني يكون دائما محمولا.

والقضية كما نعرف تتألف من موضوع ومحمول، وقد توصل أرسطو من دراساته للمسائل الجدلية إلى الكشف عن الصلة التي تربط المحمول بالموضوع والتي تجعل من الممكن الكلام عن حمل صفة ما، أي مقولة من المقولات المذكورة على موضوع معين كما سبق أن ذكرنا. فالواقع أنه يصدد كل مشكلة جدلية نجد أنها تثير تساؤلا عما إذا كان المحمول فيها يرتبط بالموضوع المميز أم لا، وليس هذا تحليلًا لغويا. وقد كان نشاط المقسطائين - وهم المعارضون للمنطق أي اللانطقيون - موجها إلى محاولة عدم المعرفة وذلك باعتراضهم على إمكان نسبة المحمول إلى

(١) كتاب المقولات - ف-٤ - ١ ص - ٢٥٥.

Expressions which are in no way Composite signify substance, quantity, quality, relation, place time, position, state, action, or affection.

الموضوع، وإننا فالمطالب الجدلية هي التي دفعت أرسطو إلى أن يضع نظريته. المعروفة في القضية. وقد تابع أرسطو بحثه في تركيب القضايا فأصبح لدينا أربعة أنواع منها، وهي: الكلية الموجبة والكلية السالبة ثم الجزئية الموجبة والجزئية السالبة.

وبالإضافة إلى هذا فإنه لا يكفي أن تعرف أن المحمول هو واحد من القولات العشر، بل يجب أن نحيط علما بجنس المحمول، فهل المحمول هو عين الموضوع أم أنه خاص من خصائصه؟ وهل المحمول يشير إلى خاصة متعلقة بالموضوع بالضرورة أو بالعرض؟. وهذه المناقشات أدت بالضرورة إلى التمييز بين خمس أنواع من المحمولات هي: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض<sup>(١)</sup> وترجع الثلاث الأولى منها، وهي الجنس والنوع والفصل إلى ممارسة فن المقسمة اللغائية عند أفلاطون. فقد كانت الغاية من المقسمة عند أفلاطون تعيين ماهية الموضوع وذلك بتحديد الطبقة العليا التي يكون الموضوع أحد أفرادها مثل حيوان بالنسبة للإنسان، ثم تقسيم هذه الطبقة إلى عدة أقسام مثل ناطق بالنسبة لغير الناطق، وهذه الطبقة العليا أي (حيوان) هي جنس عند أرسطو. وأما الذي يسمح بالتمييز في هذه الطبقة بين أقسام مختلفة فهو "الفصل"، وتكون الفصول على هذا النحو فروعا للجنس، وإضافة الفصل إلى الجنس ينتج عنها "النوع" والجنس جزء من "الماهية" وكذلك الفصل واجتماعها معا يشير إلى الماهية تلك التي تكون في صيغة "التعريف". أما الخاصة والعرض فهما من الصفات التي تحمل على الشيء ولا تعتبر من مكونات ماهيته، ولكن الخاصة تتعلق بالضرورة بماهية الموضوع، كما هو الحال بالنسبة لتساوي زاويتي مثلث متساوي الساقين، بينما نجد أن العرض يمكن ألا يتعلق بالموضوع مثل قولنا: إن الإنسان مصري أو صيني أو هندي الخ.. فالمحمول (مصري أو صيني أو هندي) يعتبر عرضا لا يدخل في ماهية الإنسان ولا يتعلق بها. وسيتعرض أرسطو في كتاب (الجدل) لشكلة أنواع المحمولات هذه، وسيبين لنا كيف يندرج محمول معين تحت

(١) الجنس genus - النوع Species - الفصل differentia - الخاصة property - العرض accident.

واحد من هذه المحمولات الخمس والتي كان فورقوريوس أول من اسماها "بالكليات الخمس" فيما بعد.

وقد درج الإسلاميون، والمدرسيون في القرون الوسطى على إطلاق هذه التسمية على محمولات أرسطو فنجدها عند السامري، وكذلك عند ابن سينا التي يسميها بالألفاظ المفردة، وعند الغزالي ويسميتها بالخمس المفردة. أما إخوان الصفا فقد جعلوها ستة، وقدما الشخص على الجنس والنوع، فمنها ثلاث ذاتية هي: الجنس والنوع والفصل، واتفق المناطقة الإسلاميون<sup>(١)</sup> على وجه العموم على أن هذه الكليات، منها ثلاث ذاتية وهي: الجنس والنوع والفصل، واثنان عرضيان هما: العرض العام والخاصة، وكذلك قسموا الفصل إلى فصل قريب لأي نوعي وفصل بعيد؛ والمعروف أن أرسطو لم يدرج (النوع) ضمن هذه الكليات وكان يعبر عن النوع بالتعريف بالحد. ولكن حينما وضع فورقوريوس التقسيم الخماسي للكليات استبدل التعريف بالنوع واعتبر الكليات ألفاظا لا صفات؛ وتوضح لنا شجرة فورقوريوس الحميلية<sup>(٢)</sup> التي لخص فيها العلاقات بين الأنواع والأجناس في تقسيم ثنائي؛ كيف أن هذا التقسيم متأثر بنظرية أفلاطون في القسمة الثنائية. وقد أشرنا إلى أن أفلاطون قد تكلم في محاورة المفسطاني من الأجناس العليا للوجد فأشار إلى خمس منها وهي: الوجود والذاتية والتغاير والحركة والسكون وقد استعاض عنها في محاورة فيليبوس بفكرة (الخليط)<sup>(٣)</sup> المكون من المحدود واللامحدود وفي أي من المحاورتين نجد أن أفلاطون يشير إلى جنس أول أعلى تتفرع عليه أنواع من طريق التقسيم الثنائي، وهذه الأنواع هي التي ينتج عنها - بالقسمة أيضا - كثرة الموجودات.

(١) راجع كتاب "المنطق الصوري" د. علي سامي النشار. الإسكندرية سنة ١٩٦٣ ص ١٨٢.

(٢) راجع (إيمانوجي) ثورقوريوس - نقل أبي عثمان النحاشي - نشر وتحقيق الدكتور أحمد لزاد الاهواني القاهرة ١٩٥٢ - ص ٦٨ وما بعدها - وكذلك راجع تعليقات الحسن بن سوار في آخر النص.

(٣) فيما يخص بمشكلة "الخليط" في محاورة فيليبوس، راجع البحث القيم الذي أصدرته دار النشر للجماعات بفرنسا بعنوان:

L'Être et la Composition des mixtes dans le "Philèbe" de Platon, par N. Boussoilas.

## ٤- التحليلات الأولى: (١)

اتضح لأرسطو خلال دراسته لمسائل الجدل أن الخطباء والمتحدثين والعلميين إنما يستخدمون صورا قياسية تقوم على ربط المحمول بالموضوع أو الاستدلال على نتيجة ما من مقدمات موضوعية<sup>(٢)</sup>

وكان على أرسطو أن يقوم بدراسة الصور القياسية التي من هذا النوع فخصص لها كتاب التحليلات الأولى الذي يتضمن ثلاثة أجزاء تبحث في بنية القياس وطريقة تأليفه ورد الاستدلالات الصحيحة إليه وكما أشرنا من قبل إلى استعوار التأثير الأفلاطوني فيما يختص بالمقولات أو بالمحمولات الخمس كذلك نشير هنا إلى أن القسمة الأفلاطونية أيضا هي التي أوحت إلى أرسطو بفكرة القياس؛ فالقسمة في حقيقة أمرها أسلوب من أساليب القياس<sup>(٣)</sup> إذ هي تربط المحمول مثل "فان" بالموضوع مثل "إنسان"، وهذا الموضوع جزء من جنس "الحيوان"، وهذا الجنس ينقسم إلى نوعين: فان وغير فان، وينطوي الإنسان تحت القسم الأول أي "الفاني" فيصبح لدينا إذن ثلاثة حدود متدرجة، هي: حيوان وفان وإنسان، ويفصل هذا التدرج المنطقي يجتمع حدان منها هما: حيوان وإنسان من طريق الحد الثالث وهو "فان" وتقوم علاقة بينهما فيصبح الحد الأخير وهو الأصغر داخلا أي مستغرقا في الحد الأوسط كله أي في دائرة "الفاني" من الحيوان، وهذا الحد الأوسط متضمنا في

---

(١) الواقع أن كتاب العبارة يرتبط بكتاب التحليلات الأولى من حيث أن العبارة أو القضية هي أساس صور الاستدلال المختلفة. ولكننا آثرنا أن نضم بحث العبارة إلى بحث المقولات لأن القضايا إنما تنشأ من الربط بين التصورات المختلفة وتحديد محمولها ونوعه بالنسبة لموضوعها إنما يرجع إلى المقولات ومبناها.

(٢) يعرف أرسطو الاستدلال في التحليلات الأولى -- المقالة الأولى -- ص ٢٤ بأنه القول الذي يستنبط به شيئا جديدا من فرض معين. وتوجد هذا الفرض في المقدمات أي في القضايا.

(٣) ولو أن أرسطو حينما يقرن بين القياس والقسمة الأفلاطونية يقول: أن القسمة قياس ضمني أو ماحز لأنه ليس فيها حد أوسط فهي تقول مثلا: الكائنات إما حية وإما غير حية، فلنضع الإنسان في الحية... والحيوانات إما أرضية وإما مائية -- فلنضع الإنسان في الأرضية وهكذا حتى نحصى جميع خصائص الإنسان، ولكن القسمة على هذا الوضع لا تبين علا إضافة خاصة دون الخاصة المتعاقبة وإنما تضعها وضعا، فهي التسمية ليس ثمة استدلال على أن المحمول يوافق للموضع بل القسمة مصادره على المطلوب الأول في جميع مراحلها -- راجع يوصف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٦١.

الحد الأكبر كله<sup>(٤)</sup> وتكون صورة هذا القياس أن كل أ هي ب وكل ح هي أ . ∴ ح هي ب

وهذا هو الشكل الأول للقياس أى القياس الكامل الذى يستمد صورته من الترتيب المنطقى المتدرج الحدود الثلاثة (أ) و(ب) و(ح).

**الشكل الأول:**

ب	أ
أ	ح
<hr/>	
ب	ح

/ وضع الحد الأوسط

فى هذا الشكل نجد الحد الأوسط موعوما فى الكبرى محمولا فى الصغرى. ويجب أن نشير بهذا الصدد إلى أن هذه الحدود المتدرجة الثلاث التى يتألف منها القياس الأرسطى، لا يتعين أن تكون مشقة من ماهية موضوع النتيجة كما هو الحال فى القسمة الأفلاطونية، بل يمكن أن تكون هذه الحدود أعراضا للموضوع بحسب ما يتطلبه الاستدلال القياسى المعروض.

وننتج **الشكل الثانى** للقياس من وضع الحد الأوسط كمحمول فى الكبرى وفى الصغرى على السواء هكذا.

ب	أ
ح	أ
<hr/>	
ب	ح

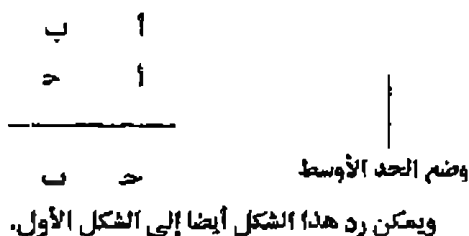
| وضع الحد الأوسط

<sup>(٤)</sup> Whenever three terms are so related one to another that the last is contained in the middle as in a whole, and the middle is either contained in, or excluded from the first as in or from a whole, the extremes must be related by a perfect syllogism.

الصيغيات الأولى - الكتاب الأول - الفصل الرابع ص ٢٥ ب، ص ٢٢.

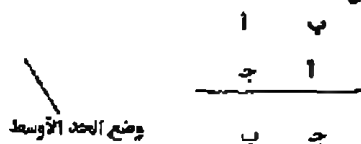


وللبرهنة على صحة هذا القياس نرده إلى قياس من الشكل الأول  
أما في الشكل الثالث فإننا نجد الحد الأوسط موضوعا في المقدمتين :



**أما الشكل الرابع<sup>(١)</sup> المعروف في كتب المنطق الصوري فليس من وضع**  
أرسطو، وتنقسم الأشكال إلى ضروب، "والضرب" هو الهيئة النيابية للمقدمات من  
ناحية الكم والكيف، وليست من وضع أرسطو. هذه هي إذن أشكال القياس  
الأرسطية المعروفة، وقد أشرنا إلى أن القياس يستمد في أصله من القسمة  
الأفلاطونية، ولكننا نعرف أنه في هذا النوع من القسمة مادام المحمول يعبر عن  
ماهية الموضوع فإن التقايما تكون دائما ضرورية، وإذا تمسكنا بهذه القاعدة فيما  
يختص بالقياس وجب أن نقول إن مقدماته لا يد أن تكون دائما ضرورية، بينما من  
الممكن أن تكون حادثة ممكنة وليست ضرورية. ولا يتطبق افتراض ضرورية المقدمات  
إلا على الشكل الأول التام، وما دامت الأشكال التالية ترد إلى الشكل الأول للبرهنة  
على صحتها فيبقى الشكل الأول هو الصورة القياسية الكاملة المستمدة من القسمة

(١) كان ثيوالرسطى أول من أشار إليه ثم وضعه جالينوس في صيغته المعروفة، وفيه يكون الحد الأوسط محمولا  
في الكبرى وموضوعا في الصغرى:



الثنائية، وقد سبق أن أشرنا إلى اعتراض أرسطو على القسمة الثنائية وكيف أنها قياس عاجز أو ضعيف، ووافقه على ذلك جمهرة الناطقة ومؤرخو المنطق. وهذا يعني في نظر هؤلاء أن القياس ابتكار أرسطى خالص. قير أنه على الرغم من هذا الاعتراض تبقى دعوى الاستمداد التاريخي قائمة وصحيحة، فإذا رجعنا إلى الجدل بصورته السابقة على أرسطو نجد أنه لا مناص من التسليم بأن القياس قد صدر عن الجدل ومساكله، فالواقع أن نتائج الأقيسة هي المشاكل التي يراد حلها أثناء المناقشة، فهي كمطلوبات أو كمسائل - قبل أن تأخذ صورتها القياسية - تتطلب حلولاً أو أجوبة. ولكي تحل مشكلة من هذه المشاكل التي يتعرض لها الجدليون نبحث عما إذا كان "المحمول" فيها يرتبط أولاً يرتبط "بالموضوع" فنرتب قائمتين نحصى قى إحداها جميع الموضوعات الممكنة بالنسبة للحد الأكبر (المقدمة الكبرى) ثم نحصى فى القائمة الثانية جميع المحمولات الممكنة بالنسبة للحد الأصغر (المقدمة الصغرى)<sup>(١)</sup>

ويمراجعة القائمتين ستعثر بالضرورة على الحد الأوسط فى الأجزاء المشتركة بين القائمتين وبهذا يتولد القياس ويتم وضعه فى صورته الأرسطية. وقد أشار أرسطو<sup>(٢)</sup> إلى الخطوات المذكورة بصدد كلامه عن التعريف، إلا أن هذه الخطوات المشار إليها هى بعينها الأسلوب الذى كان يتبعه الجدليون السابقون على أرسطو. وسهما يكن من أمر فإن الصورة القياسية كانت موجودة بالفعل قبل أرسطو لأنه لم يكن من الممكن أن تجرى مناقشات الجدليين دون استخدامها فى أغلب مطارحاتها الجدلية؛ إلا أنه يرجع الفضل إلى أرسطو فى الكشف عن الصيغة النهائية للقياس.

(١) مع ملاحظة ألا تصد فيما يختص بالمحمولات التى تشير إلى الصافية إلى ما هو أبعد من الجنس الترتيب.

(٢) To resume our account of the right method of investigation: we must start by observing « Set of similar - i.e. specifically identical individuals, and consider what element they have in common. We must then apply the same process to another set of individuals which belong to one species and are generically but not specifically identical with the former set. When we have established what the common element is in all members of this second species and likewise in members of further species, we should again consider whether the results established possess any identity, and persevere until we reach a single formula, since this will be the definition of the thing.

التحليلات التالية. الكتاب - الفصل ١٢ لقراءة ٧٩٦

على أن أهم مشكلة تواجهنا بصدد القياس هي قيمته كأداة للمعرفة. فهل القياس الأرسطى يؤدي إلى تقدم العلم، أم أنه صورة صالحة فقط لعرض ما سبق تحقيقه من تقدم في ميدان المعرفة؟

الواقع أن أرسطو لا يتهم إلا بالصحة الصورية للقياس بقطع النظر عن صحته المادية. ولهذا فلا يبرهن القياس على صحة المقدمات إذا لم تكن نتيجة لقياس آخر سابق، أو أن تكون هذه المقدمات نتيجة لاستقراء سابق<sup>(١)</sup>، غير أن أرسطو قد أشار فقط إلى الاستقراء العام بهذا الصدد، بيد أن استعماله غير منتج في ميادين الكشف العلمي في أغلب الحالات.

وقد تعرض المناطقة لقيمة القياس من الناحية العلمية فذهب البعض إلى أنه عقيم وغير منتج، وذهب البعض الآخر إلى القول بأنه مصادرة على المطلوب *Petitio principii* فالقياس عند المناطقة الأولى عملية تحليلية فحسب ما دامت النتيجة هي في المقدمة الكبرى، فلا معنى لتكرارها ذلك أن الفكر لا يتقدم، وعلى هذا فالمنتطق القياسي يجب أن يستبدل بمنتطق جديد هو منتطق الاستقراء كما نجده عند "لورنسيوس بيكون" مثلاً. ويقرر "ديكارت" بهذا الصدد أن الأقيسة المنطقية إنما تستخدم لكي تشرح للآخرين ما يعلمونه مقدماً من أشياء، ولهذا فإن هذه الأقيسة لا تسمح لنا بالاكشاف وقد تفيدنا فقط في عرض ما سبق معرفته من أسباب وعلل، وكذلك بوانكاريه فإنه يشير إلى أن القياس لا يمكن أن يعلمنا شيئاً جديداً.

أما من حيث أن القياس مصادرة على المطلوب، فإن أول من أشار إلى ذلك النقد هو الفيلسوف الشاك سكستوس امبريكوس *Sextus Empiricus* فقد قال بأن النتيجة والمقدمة الكبرى شيء واحد، أو أن النتيجة متضمنة في المقدمة الكبرى أو مندرجة تحتها.

---

(١) We must get know the primary premises by induction.

وأكد Mill بول بعد ذلك "أن القياس يكون دائرا إذا كان في النتيجة شيء ما موجود في المقدمات، وهذا المبدأ عام في كل الأقيصة، وأى قياس لا يعطينا شيئا جديدا لأن النتيجة مفترضة أو معروفة من قبل"<sup>(١)</sup>

والحق أن القياس صورة من صور العقل الإنساني، المستدل لا يمكن له أن يتجاهلها في تنظيم معارفه وعرضها مرضا دقيقا، فإن حلول كثير من المشاكل يتوقف إلى حد بعيد على أسلوب عرض المعلومات السابقة وتنظيمها بطريقة تسمح للعقل بالاستفادة منها على الوجه الصحيح؛ فالمقدمة الكبرى ولو أنها تشير إلى صفة معينة تحمل على أفراد أو جزئيات كثيرة إلا أننا في حاجة دائما إلى أن نلقى الضوء على الأفراد كل على حدة أو على جزئية مشخصة بلموسة بمعزل عن الجزئيات الأخرى التي تشترك معها في هذه الصفة لأن هذه الجزئية مثلا قد تختلف عن غيرها في صفات أخرى كثيرة غير الصفة التي يتضمنها محمول الكبرى، فقولنا: إن كل إنسان فان، رغم أنه يتضمن الإشارة إلى سقراط وغيره على أنهم فانون، إلا أنه ربما تساءل شخص ما، عما إذا كان سقراط الخالد الفكر الذي حقق مجدا فكريا عظيما والذي يختلف عن غيره من البشر في صفاته العظيمة، سقراط هذا سيفنى كغيره من البشر؟ والجواب على هذا التساؤل يكون على صورة القياس المعروفة، وهي أنه ما دام سقراط إنسانا وكل إنسان فان، فهو ينطبق عليه ما ينطبق على كل إنسان من شروط الفناء وغيرها، على الرغم من أنه يختلف عن غيره في مواهبه العظيمة. وعلى هذا فيمكن القول بأن تمت حاجة إلى الصور القياسية في تفكيرنا ومطالبنا رغم أن الجديد الذي يقدمه القياس شيء ضئيل بالنسبة إلى ما يحققه الاستقراء العلمي من تقدم ضخم في ميادين المعرفة.

### التحليلات الثانية:

عرضنا لصور القياس وأشكاله، بقي أن نعرف كيف نستخدم هذه الأقيصة. وندكر أرسطو أنها تستخدم في البرهان وفي الجدل وفي الخطابة. وقد خصص

Stebbing: A Modern Introd. to logic p. 216- 26.

J. S. Mill: System of Logic BK. II Ch. III

(١) راجع

وأيضا

"التحليلات الثانية" لفن البرهان، وكتاب "الجدل" للأقيسة الجدلية، وكتاب "الخطابة" للأقيسة المغالطة.

وكتاب التحليلات الثانية يشتمل على مقالتين. والأول تبحث في العلم وماهيته وشروط مقدماته، وخصائص البرهان.

أما المقالة الثانية فإنها تدرس علاقة التعريف بالبرهان، وكيف أن البرهان هو وسيلة تعريف المحمولات، ثم تتعرض المقالة أيضاً للأسئلة التي ترد في مختلف العلوم.

(أ) يبدأ أرسطو المقالة الأولى من التحليلات الثانية بقوله: "إن كل تعليم يتم عن طريق المناقشة، إنما يبدأ من معرفة سابقة .." ويبدو هذا القول واضحاً من استعراضنا لأنواع العلوم المختلفة، والعلم الرياضي وغيره من العلوم النظرية يسلك نفس هذا الطريق، وكذلك الحال في صورتى الاستدلال الجدلى وهما القياس والاستقراء لأشهما يستخدمان المعرفة السابقة للوصول إلى معرفة جديدة، وكذلك الحال في الحجج الجدلية<sup>(١)</sup> ولكننا لا يمكن أن نستمر في البرهنة على صحة هذه المعرفة إلى ما لا نهاية، أو أن يتوقف بعض هذه المعارف على بعضها الآخر فنقع في الدور ويمتنع العلم، فيجب الوقوف عند مقامات أولية لا تقتقر إلى أى برهان بل هي أصول البراهين.

ويعرف أرسطو البرهان بأنه "القياس المنتج للمعرفة العلمية"<sup>(٢)</sup> وهي ليست معرفة حسية أو ظنية بل معرفة تنصب على الملة.

ويعرف البرهان كذلك بأنه "القياس المؤلف من مقدمات صادقة أولية وسابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلّة لزومها"<sup>(٣)</sup>، ولكن حصول النتيجة من المقدمات بالضرورة، خاصية مشتركة بين جميع الأقيسة، ويمتاز البرهان من بينها بأن نتيجته يجب أن تكون ضرورية، ولكنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت

(١) التحليلات الثانية - المقالة الأولى - ج ١، فقرة ١٧١.

(٢) "By demonstration, I mean, a syllogism productive of scientific knowledge"

المرجع السابق - المقالة الأولى - ج ٢، فقرة ٧١ ب.

(٣) المرجع السابق - المقالة الأولى، ف ١، ج ٢.

المقدمات ضرورية، وهذه قاعدة الأقيسة الموجبية، وفي هذا النوع من الأقيسة إذا كان الحد الأوسط محمولاً بالضرورة على الحد الأكبر، والحد الأصغر محمولاً بالضرورة على الأوسط. فإن الحد الأصغر سيجعل بالضرورة على الحد الأكبر<sup>(١)</sup> وعلى هذا فإن القياس العلمى أو البرهان يجب أن تكون مقدماته صادقة وأولية وضرورية وسابقة فى العلم على النتيجة، وأبين منها وعلّة حصولها كما يشير التعريف الأرسطى، وإلا تسلسلنا فى البراهين إلى مالا نهاية وانفتح العلم.

(ب) ومقدمات البرهان الضرورية التى يشير إليها أرسطو على ثلاثة أنواع:

١- مقدمات أولية بالإطلاق: ونسمى "علومًا متعارفة" يتعشى القياس بموجبها مثل مبادئ العلية وعدم التناقض والثالث المرفوع، ونسمى أَيْفَسَا "بالبديهيات المشتركة" والعقل يكتشفها بالحدس فتبدو لنا كما لو كانت غريزة، والواقع أنها ليست كذلك وإلا سلمنا بفطريتها وهذا ما يرفضه المذهب الأرسطى الواقعى<sup>(٢)</sup>

٢- مقدمات تسمى "أصولًا موضوعية": وهى ليست أولية ولكن المتعلم يتقبلها من طيب خاطر.

٣- مقدمات تسمى "مصادر": يسمم بها المتعلم مع عناد وصبر حتى تنقش له فى علم آخر.

وفى حالة المقدمات الأولية يحصل البرهان الأكمل وهو "البرهان" العلمى<sup>(٣)</sup>.

(١) ويدلّل أرسطو على هذا بمثال على خسوف القمر ليدرك أن الفلكيين اكتفوا أن ماهية خسوف القمر هى توسط الأرض بينه وبين الشمس، وهذا التوسط هو الحد الأوسط الذى لبرهن بواسطته على خسوف القمر، وإذا كان أى جسم يفصل عن مصغره المضىء يخسف... وإذا كان القمر يفصل بنفس الطريقة فينتج عن ذلك أنه يخسف - وهذا يرجع إلى أن الحد الأوسط جزء من ماهية الحد الأكبر، وأنه محمول على الأصغر، أى أن الأكبر يمكن له أيضًا أن يحمل على الأصغر.

(٢) "المقدمات الأولية" أو "العلوم المتعارفة" أو "المبادئ المشتركة بين العلوم" هى البديهيات axiomatic وترجع هذه البديهيات إلى مبدأ عدم التناقض - وكذلك إلى الثالث المرفوع.

(٣) "The kinds of questions we ask are as many as the things which we know. They are in fact four. 1. Whether the connexion of an a tribute with a thing is a fact, 2. what is the reason of the connexion, 3. Whether a thing exists, 4. What is the nature of a thing"

التحليلات الثالثة - المقالة الثانية، الفصل الأول، ج ٨٩ ب.

(ج) هذه المقدمات أو القضايا التي لا نفتقر إلى برهان والتي تشتمل على  
 فئة لزوم النتيجة هي التي تعلمنا ما هو الموجود الذي تزيد البرهنة على محمولة،  
 أي هي التعاريف التي نعتبرها المبادئ الخاصة بالبرهان<sup>(١)</sup> ومن الواضح أنه في  
 البرهان يكون المعلول مرتبطاً تحليلياً بالعللة ما دام المعلول (خسوف القمر أي امتناع  
 وصول ضوء الشمس إلى القمر لتوسط الأرض بينهما) هو نفس الشيء كالعللة (توسط  
 جسم معتم يحجب ضوء الشمس عن القمر)<sup>(٢)</sup> ولكن هذه العلاقة التحليلية موجودة  
 في كل قياس، أما العلاقة الخاصة بالبرهان فهي أن يكون المعلول مشتقاً من الحد  
 الأوسط أي من العلة، كاشتقاق النتيجة من المبدأ، وأن يكون هذا المعلول مشتقاً على  
 صفة الأولوية والصدق التي يتصف بها الحد الأوسط وعلى هذا فإن البرهان أو  
 "قياس العلة" الذي من هذا النوع إنما ينصب على الحقيقة ذاتها. ومن ثم فإن نظرية  
 العلم أو البرهان تبدأ في هذه المرحلة في تخطي حدود المنطق الأرسطي الصوري،  
 بحيث يقتدر أن تقدم لنا "التحليلات" أو "الجدل" منهجاً فصول عن طريقه إلى  
 التعريف، إذ أن أساس أي تعريف أو مصدره إنما هو الإدراك الحسي الذي يمكننا  
 من الوصول إلى التعريف عن طريق الاستقراء<sup>(٣)</sup> فالقياس إذن عاجز عن البرهنة على

---

سويخص ابن سينا هذا النص في كتاب البرهان فيذكر أن المطالب أربعة تعاليم "أن" و"لم" و"هل" و"ما"  
 فتكون البراهين أربعة:

- ١- البرهان الأنفي. ٢- البرهان اللامي. ٣- برهان "الهل".
- ٤- برهان "الما". وهي على الترتيب كما وردت في النص الأرسطي - راجع "البرهان من كتاب الشفا" -  
 تحقيق الدكتور عبد الرحمن يدوي - المقالة الرابعة من الفن الخامس - الفصل الأول ص ١٩٣ وما بعدها -  
 راجع أيضاً نص الموضوع من كتاب "البرهان" تحقيق الدكتور أبو العلا علي.
- (١) التحليلات الثلاثة - المقالة الأولى - الفصول ٩، ١٠، ١١.
- (٢) راجع مثال خسوف القمر وقد سبقت الإشارة إليه - (التحليلات الثلاثة - مقالة ٢ - ص ٢ - س ١٠ - ٢٠).
- (٣) التحليلات الثلاثة - المقالة الأولى - فصل ٢١ - ص ٨٨، المقالة الثالثة - ص ١٠٠. ويذكر ابن سينا في  
 كتاب البرهان إلى أهمية الإدراك الحسي بالنسبة للعلم ومخاطبة فيقول "ولا سبيل إلى حل هذا الموضع إلا  
 أن نكون عندما قوة من شأنها أن تعلم أشياء ما بلا تعلم وبمعاونة أعوان تكون معونة على جهة غير جهة  
 المعونة في التعليم. وتلك الأعوان (هي) القوى الحس الظاهر والنس الباطن الموجودان في الحيوان كله  
 أو أكثر".
- كتاب البرهان الثلاثة (الفن الخامس - المقالة الرابعة - الفصل العاشر) ص ٢٥٤.

صحة أى تعريف، لأن وضع التعريف كنتيجة لقياس لا يفيد شيئا فى البرهنة على صحته.

ولكن الاستقراء الذى يشير إليه أرسطو فى كتاب (الجدل) ينصف على الأنواع وليس على الأفراد وهو بهذا يمهّد السبيل لمعرفة الماهيات، فحينئذ حينما نحمل خاصة على جنس نريد أن نبين أنها تتعلق بالأنواع التى تندرج تحت هذا الجنس.

(د) والعلم البرهاتى على هذه الصورة إنما يعتبر تطبيقا لمنهج خاص بالمناقضة يعتبر أسلوبا صالحا فى مجال التعليم، فهو فن العلم الذى يستبعد جميع المقدمات الظنية، ويستطرد فى استدلاله بعد ذلك على أساس يقينى كالهندسى، مبتعدا بذلك عن طريقة الجدليين فى طرح الأسئلة، وقد سبق أن أشرنا إلى أن صحة القضايا المستعملة فى البرهان لا يمكن أن تكون موضوعا للبرهنة أو العلم. إذ أنها متكون فى هذه الحالة نتائج لأقيسة وهكذا إلى ما لا نهاية بما يجعل البرهان ممتعا، ولهذا يتعين - لكى يصبح العلم ممكنا - أن نحصل على مقدمات لا تقتصر إلى برهان وليست موضوع علم كيف نكتشف هذه المقدمات؟ إن الجدلى أو السفسطائى يحصل على هذه المقدمات من الآراء المتواترة بين الناس أو من آراء العلماء ولكنها مع هذا لن تكون مقدمات يقينية.

فكيف نطلب هذه المقدمات؟ وأين نحصل عليها؟ ونجد الرد على هذا التساؤل فى فلسفة أرسطو وعلى الأخص فى الميتافيزيقا<sup>(١)</sup>

## ٦- الجدل والأغاليط:

(أ) كتاب الجدل أو (طوبيقا) اسمه مشتق من كلمة (طوبوى) اليونانية وتعنى الإشارة إلى الأمكنة التى تؤخذ منها الاستدلالات الخطابية، ويحمى أرسطو هذه المواضع الجدلية سواء كانت فى القياس أم فى الاستقراء، ويقول إنها

---

(١) دراسة هذه العبادئ لدخل فى مباحث الفلسفة الأولى وهى تدرس الوجود بما هو موجود، وهذه المبادئ البديهية إنما تعبر عن الخاصة الأولى البسيطة للموجود.

راجع كتاب الميتافيزيقا - المقالة الرابعة - ج ٢ ص ١٠٥، المقالة الحادية عشر - ص ١٠٦ ب حيث يقرر أرسطو إلى هذه المبادئ الأولية.



أربعة: الحد والخاصة والجنس والمرض<sup>(١)</sup>، ثم يذكر لنا بعد ذلك أنه يجب أن نحصى أنواع المحمولات التي توجد فيها هذه المواضع الأربعة، فيقول إنها عشرة هي: الماهية، والكم والكيف، والإضافة، والمكان، والزمان، واللوضع والحال، والفعل، والانفعال<sup>(٢)</sup>.

والجدل ليس علما كما قال أفلاطون بل هو نوع من الاستدلال الذي يستخدم مقدمات محتملة أي آراء متواترة عند العامة أو العلماء، على الرغم من صحتها صوريا والجدل يستدل ايجابيا أو سلبيا على مسألة واحدة ويدافع عن أي من الوجهتين مع الاحتراز من الوقوع في التناقض<sup>(٣)</sup>.

ومع أن أرسطو لا يهتم كثيرا بقيمة الأسلوب الجدلي إلا أنه مع هذا يذكر أن للجدل فوائد منها: أنه رياضة عقلية وبتحجج لاختيار من يدعون العلم وأسلوب للكشف عن المبادئ الأولية في أي علم من العلوم<sup>(٤)</sup>.

(ب) أما كتاب (الأخاليط) فهو كتاب ينتقد فيه أرسطو الحجج السفسطائية، ويذكر أن السفسطة قياس صحيح ظاهريا لا حقيقة وتقع المغالطات في القياس في اللفظ أو في المعنى أو في صورة القياس أو في مادته أو تكون غلطا أو مغالطة<sup>(٥)</sup> وثمت أشياء خارجة عن القياس مثل "تخجيل الخصم، وترذيل أقواله، والاستمراء به وقطع كلامه، والإغراب عليه في اللغة، واستعمال ما لا مدخل له في المطلوب - وما يجرى مجرى ذلك"<sup>(٦)</sup>.

(١) كتاب الجدل - المقالة الأولى - فصل ٥ ص ١٠٢ أو قد سبقت الإشارة إلى هذه المواضع في عرضنا لكتاب المقالات.

(٢) المرجع السابق - المقالة الأولى - فصل ٩ - ص ٩٠٢ ب.

(٣) "For the accident and genus and Property and definition of anything will always be in one of these categories."

(٤) المرجع السابق - فصل ١٠ - ١٠٦.

(٥) المرجع السابق - فصل ٢ - ص ١١٠.

(٦) "We must say for how many and for what purposes the treatise is useful. They are three - intellectual training - causal encounters, and the philosophical sciences".

(٧) الأخاليط السفسطائية - الفصل الثاني.

(٨) المرجع السابق - الفصل الثالث - ص ١٠٣ ب.

ويختتم أرسطو هذا الكتاب بقوله إن التقدم العلمي مبني على أساس العلم السابق، وأن العلم أو الفن يوضعان بالتدرج شيئاً فشيئاً فيظهر الجديد على أساس من القديم، وأرسطو نفسه يطبق هذه القاعدة في مؤلفاته، فنراه يحصى المحاولات السابقة في كل علم أو فن يتعرض له.

٧- وأخيراً فقد عرضنا مشكلة المنطق الأرسطي عرضاً موجزاً، وأشرنا إلى الكتب المنطقية بحسب ما تتسع له صفحات كتاب في تاريخ الفلسفة، فبقى الكلمة الأخيرة في هذا التراث الضخم لكتب المنطق المفصلة، إلا أننا مع هذا استطعنا أن نبين بوضوح أن مشاكل المنطق الأرسطي إنما ترجع في أصولها إلى مدارس السفسطائيين وسقراط وأفلاطون، وأنه ليس صحيحاً ما يذكره أرسطو عن نفسه في آخر كتاب "الأغاليط" من أنه واضح المنطق بهجملته، وأنه لم يسبق في هذا الميدان<sup>(١)</sup>. إلا أن يكون معنى ذلك، أنه أول من رتب مباحث المنطق الصوري وصاغها على هذه الصورة النهائية التي وصلت إلينا، وكانت مشكلاته قد تفتحت في وقت مبكر عند اليونان قبل أرسطو. وربما جاز لنا أن نحدد إرهابات هذا المنطق العقلي، في التزام الفكر اليوناني منذ نشأته بفكرة "اللوجوس".

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٢ ب



## الفصل الخامس

### الفلسفة الطبيعية عند أرسطو

#### موضوع الفلسفة الطبيعية:

موضوع الفلسفة الطبيعية أو العلم الطبيعي عند أرسطو هو دراسة الوجود المادى أى الموجودات المتحركة حركة محسوسة يمكن إدراكها بحواسنا الظاهرة، وقد تكون الحركة تامة أى "بالفعل"، وقد تكون مجرد استعداد أى "بالقوة".

وغاية العلم الطبيعي المعرفة<sup>(١)</sup>، أو بمعنى آخر العلم الطبيعي فلم نظرى غايته تفهيم الظواهر الطبيعية تفسيراً عقلياً وليس العلم الطبيعي كالأخلاق مثلاً التى هى علم عملى ولما كانت المعرفة تستهدف اكتشاف العلل الأولى للأشياء لذلك يجب البحث - فيما يختص بالعلم الطبيعي - عن الكون والفلساء وعمل أى تغير طبيعى فهدخل إذن فى هذا البحث حصر إعداد العلل وأنواعها.

وإذا قارنا من ناحية أخرى بين العلم الطبيعى والعلم الرياضى، نجد أنه بينما يدرس العلم الطبيعى الموجود الطبيعى فى تشخصه الكامل أى مادته الملموسة وفى حركته الطبيعية الظاهرة، نجد العلم الرياضى يجرى الخطوط والأحجام من الموجود الطبيعى، أى أنه يستبعد منه المادة المتشخصة ولا يستبقى فى الجسم الطبيعى غير الخطوط المجردة المعقولة، فكان العلم الرياضى يدرس الامتداد فحسب دون المادة المحسوسة الموجودة فى الحركة؛ بينما نجد العلم الطبيعى يتناول الكهفيات المحسوسة وكذلك الحركة، ويستعرض العلل المادية والصلابة واللينة والحرارة والبرودة، فهو ينظر فى مادة الموجود الطبيعى وفى صورته ولكنه لا ينظر فى صور الوجودات منفصلة عن مادتها، فهذا النوع من الصور المفارقة أى المعقولة إنما تدرسه الفلسفة الأولى أو (ما بعد الطبيعة).

(١) كتاب الطبيعة لأرسطو - الكتاب الثانى - ج ٢، ص ١٦٤ ب سطر ١٧.

ويضع أرسطو تعريفا للعلم في المقالة الأول من كتاب السماع الطبيعي فيذكر  
"إن العلم هو معرفة العلل والمبادئ والأصول"<sup>(١)</sup>

فإذا كنا بصدد العلم الطبيعي فإنه يتعين علينا البحث عن المبادئ والعلل  
والأصول الطبيعية التي تصدر عنها الأشياء في الطبيعة. ونحن حينما ندرس أى علم  
نستقصى أولا تاريخ المحاولات السابقة في ميدان هذا العلم، وقد فعل أرسطو ذلك  
فاستقصى المحاولات الأولى في تاريخ الفكر الطبيعي، ولهذا نجده يلخص آراء  
الطبيعيين في المدارس السابقة على سقراط، ويقول: إن هؤلاء على أربعة أصناف  
والقسم والرابع من آرائهم ينقسم إلى قسمين:

### ١- نقد مذهب الإيليين:

أما الرأي الأول للطائفة الأولى منهم فهو رأى بارمنيدس وميليسوس<sup>(٢)</sup> أى أنه  
موقف المدرسة الإيلية، وكانت هذه المدرسة ترى أن الوجود واحد. ساكن متناه على  
رأى بارمنيدس ولا متناه على رأى ميليسوس.

ونستعيد عبارة بارمنيدس في هذا الصدد وهي القائلة "بأن الوجود موجود  
واللاوجود غير موجود"، أو بمعنى آخر كل ما خلا الوجود غير موجود. ويمكن  
تفسيرها على ضوء ما ذكره من "أن الوجود واحد ساكن وأن كل ما خلا هذا الواحد  
الساكن فهو غير موجود".

تناول أرسطو موقف المدرسة الإيلية هذا بالنقد فقال إن بارمنيدس - على  
حسب رأيه - يجعل الطبيعة كلا واحد ساكنا غير متغير على الرغم مما يبدو لنا فيها  
من كثرة وتغير، ولم يظن بارمنيدس إلى أنه إذا كان المعنى المجرد من الموجودات  
الخارجية يمثل وحدة التصور فإن هذا لا يعنى مطلقا أن هذه الوحدة الذهنية متحققة  
في الخارج كما هي في ذهن، إذ أن ثمة أشياء كثيرة ومتغيرة موجودة في الخارج،  
ولا يمكن أن يقال أنها واحدة؛ أى أنها تشكل شيئا أو وجودا واحدا وذلك رغم  
اشتراكها في صفة الوجود الواحد؛ إذ أن صفة الوجود وحدها لا يمكن أن تكون

(١) المرجع السابق - الكتاب الأول - ف ١ - ص ١٨٤.

(٢) المرجع السابق - الكتاب الأول - ف ٢ - ص ١٨٦.

أساساً لوحدة الأشياء جديداً. وقد يمكن على رأى بارمنيدس أن نقول إن الوجود واحد بمعنى: أن ما يجرده ذهن من الوجود - من حيث أنه موجود - هذا المعنى واحد، أما غيره من صفات الشيء، وأحواله فإنها لا يمكن أن تتطابق مع أحوال الأشياء الأخرى وصفاتها الموجودة، فإذا قلنا على رأى بارمنيدس: إن الوجود واحد فعنى هذا أن الواحد سيشتغل على متناقضات كثيرة، فكان الوجود الواحد يجمع بين الأبيض والأسود، والحر والبارد، والخير والشر، والكم والكيف، والإنسان والفرس، والجوهر والعرض، ويكون معنى ذلك أننا سننتهى - عن طريق هذه الوحدة المزعومة - إلى تنقيت الوجود عن طريق المتناقضات أى سنصل إلى عدم الوجود. يرد أرسطو رداً ليس فى قوة رده السابق، إذ أنه يصطنع هنا طرفاً من مذهبه كعادته، فهو يستخدم فكرة المقالات التى أشار إليها فى المطلق فيقول:

إن بارمنيدس قد ذكر أن الجود موجود واللاوجود غير موجود، وربما كان قوله هذا يقصد به إن خلا الوجود من وجه أى من حيث الجوهر مثلاً يكون موجوداً من وجه آخر. أى من حيث العرض مثلاً أو موجوداً من حيث هو جوهر آخر، وأننا إذا طبقنا المقولات على الجواهر<sup>(١)</sup> المختلفة فإنها ستقال عليها بعدان مختلفة. بحسب طبيعتها ووجودها الملموس، فإننا نطلق مثلاً لفظ "الجوهر" على الإنسان والنفس والعرض رغم اختلاف كل منهم من حيث الطبيعة، ولهذا فإننا حينما نطبق مقولة الكيف على هذه الجواهر الثلاثة المختلفة فإننا نقول مثلاً:

إن كيفة الأبيض وجود بالنسبة للإنسان، لأنه من الممكن أن يكون الإنسان أبيض أو أسود، وكذلك قد يكون أصفر، إذ الكيفية (الأبيض أو الأسود أو الأصفر) تعتبر وجوداً بالنسبة لجوهر الإنسان، ولكننا إذا انتقلنا إلى مجال النفس فإننا نجد أن النفس كجوه لا يمكن أن تكون بيضاء أو سوداء أو غير ذلك، ولهذا فإن كيفة "الأبيض" تعتبر لا وجوداً بالنسبة لجوهر النفس، وهنا نجد أن كيفة واحدة يعينها تعتبر موجودة بالنسبة لجوهر ولا موجودة بالنسبة لجوهر آخر، وهذا يعنى أنه لا

(١) المرجع السابق - الكتاب الأول ص ١٨٦ ب.

توجد وحدة ثابتة ساكنة كما أدعى بارمنيدس، ذلك أن اختلاف طبائع الأشياء وتمايزها وتغايرها إنما يدعو إلى رفض القول بوحديتها.

وإذا تناولنا المقدار المنقسم، أى مقدار كمى من الممكن تجزئته، كمقدار من المعدن مثلاً، فإن هذا المقدار يعتبر فى ذاته مقدارا واحدا ولكنه يعتبر من ناحية أخرى كثرة بالقوة، وذلك بسبب قابليته للانقسام، فيكف يمكن أدن أن يقال على هذا المقدار المنقسم إنه واحد على الإطلاق ومعنى "واحد على الإطلاق" أنه لا يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل؟ وإذا قصد بارمنيدس أن يقول: إن الماهية واحدة، وبناء على ذلك فإن الوجود يكون واحداً، فيرد عليه أرسطو فى هذه الحالة بقوله: "إن الماهية فى ذاتها واحدة ولكن هذه الماهية - أى ماهية أى شىء - إذا انضمت إلى ماهيات الأشياء جميعا صارت كثرة ماهيات، ومجموعة ماهيات الموجودات كثرة لا يمكن أن تكون ماهية واحدة إلا عند اتباع المثل الذين يحملون من المثال الماهية الأولى للأشياء، ويجعلون هذه الماهية متحققة فى عالم المثل.

## ٢- فقد مذاهب الطبيعيين الأوائل:

ويصاغ أرسطو نقده لآراء الطبيعيين<sup>(١)</sup> فيتناول الفئة الثانية منهم وهم طاليس وانكسمانس وهرقليطس، هؤلاء الذين قالوا بمبدأ واحد متحرك كالماء أو الهواء أو النار. ويرد عليهم بقوله: إن تركيب الأجسام على هذا النحو أو على هذه الصورة - من عنصر واحد - يجعلها متفقة من حيث الطبيعة والبنية، فلا تختلف إلا من حيث العرض. والواقع أننا نرى الأشياء متمايزة فى الواقع. تعاضيا جوهريا، وأن الاختلاف المشاهد بين الموجودات الطبيعية يقطع بأنه يوجد بينها تباين جوهري لا عرضي، الأمر الذى يستحيل معه أن نردا جميعا إلى عنصر واحد نفسر به تكوينها الطبيعي، ولهذا فقد استبعد أرسطو آراء الطبيعيين الأوائل القائلين بعنصر واحد يكون مبدءا للتفسير الطبيعي.

---

(١) المرجع السابق - الكتاب الأول - ف - ص ١٨٧

### ٣- نقد مذهب الطبيعيين المتأخرين:

يتناول أرسطو بعد ذلك الفئة الثالثة، تلك التي ترى أن الجسم الطبيعي يتألف من عدة مواد متناهية العدد. ومنهم أنبأذوقليس، وقد رد على رأى هؤلاء بقوله: إن تركيب الجسم الطبيعي من مواد مختلفة يبين إلى حد ما اختلاف الأجسام وتمايزها، ولكن في نفس الوقت قد يبطل وحدة الجسم الطبيعي، ذلك لأن كل عنصر من العناصر التي يتألف منها الجسم لا يمكن أن يتألف مع سائر العناصر الأخرى الموجودة في الجسم الطبيعي إلا بوجود مبدأ يضيح الوحدة بين هذه العناصر، فالكائن الحي هو الذي نجد فيه وحدة تحول الغذاء النادى إلى أجزاء جسمية تدفع الجسم إلى النمو في اتجاه نسبي مرسوم وليس إلى مالا نهاية، فتهتخذ الجسم شكلا معيناً فلا تنمو النملة - مثلاً - فتصبح فى حجم الفرس. وهذا المبدأ الذى يتم النمو بمقتضاه ليس عناصر الجسم أو شيئاً على شاكلتها بل هو "النفس". فهي التي تحدد شكل النمو وتعين مداه وحدوده.

ثم إن المبادئ الطبيعية إذا كانت معينة معروفة لنا، كان التغيير كله عريضاً لا جوهرياً، إذ أن المشاهد أن التغيير الذى يحدث فى حالة الكون والفساد هو تغير جوهري.

ويعد أن استعرض أرسطو آراء الطبيعيين وفندها نجده يتجه فى قوة إلى رفض فكرة انقسام الجسم الطبيعي إلى أجزاء مهما كانت طبيعة هذا الانقسام وعلى هذا فإن هذا الاتجاه يعد ردة على الطائفة الرابعة وهم "الذريون".

### مبادئ التفسير الطبيعي: الهيلولي والصورة والعدم:-

ونجد أرسطو بعد ذلك يدافع دفاعاً شديداً عن وحدة الجسم الطبيعي ويدل على أنه موجود حقيقى وأنه واحد فى الوجود الخارجى، ويحاول أن يضع مبادئ ثلاثة يفسر بها الأجسام الطبيعية وتغيراتا، وهذه المبادئ الثلاثة يضعها أرسطو وضاً ولا يشتقها من الوجود التجريبي، بل يمكن أن تعد كفروض عليه أو كفروض تفسيرية لا يوهان عليها، فهو يقول: إننا إذا نظرنا إلى تغيرات الأجسام الطبيعية وجدنا أنه لى أى تغير - وهو يعنى التفسير الجوهري الذى يلحق الجوهر لا الأغراض يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو "الهيلولي"، ثم يجب افتراض أن



هناك انتقالاً من حالة لأخرى، وهذا الانتقال يكون من الضد إلى الضد. ومعنى هذا أننا يجب أن نعلم بوجود مبدأ يسمح بالانتقال من حالة الضد إلى حالة الضد ويسمى أرسطو هذا المبدأ "بالعدم". وبقي أمر هام وهو هذا الشيء الذى يتم به التغير والذى ينتقل من الضد للضد، هذا المبدأ الثالث هو "الصورة".

فكان لدينا مبادئ ثلاثة نفسر بها الوجود الطبيعى: أولها الهىولى: وهى موضوع التغير، وثانيها العدم، وهو نقطة نهاية صورية وبداية صورة أخرى، ولا يمكن تحديد هذا العدم، أما المبدأ الثالث فهو الصورة<sup>(١)</sup>

(أ) الهىولى: موضوع غير معين إذ أنها ليست مادة مكتلة بل هى شبيهة بنكرة الـ chaos الأفلاطونية أى ذلك الخليط أو العماء الذى يفسر به علماء النفس التحليلية رؤية المادة فى الأحلام، وكذلك فإن الهىولى ليست ماهية أو كمية أو كيفية، وكذلك فهى ليست واحدة من المقولات المعروفة إذ هى قوة صرفة لا يمكن أن تدرك فى ذاتها منفصلة عن الصورة ولا يتصور أبداً أن تكون لمة هىولى بدون صورة، وهذا ما لم يفهمه فريق من الأفلاطونيين المحدثين وكذلك من تبعهم من الإسلاميين، فخاض بعض الإسلاميين فى بحث مشكلة الهىولى الأرسطية. وتكلموا عن عالم الهىولى وعالم الصورة، وأدى بهم هذا الكلام إلى اعتبار أن لمة هىولى للأرواح كما أن لمة هىولى مادية، وانتهى الأمر بهم إلى اعتبار الهىولى روحانية، هذا عكس ما أراده أرسطو، وإنما يرجع هذا الخلط إلى صعوبة تصور الهىولى بدون الشكل المادى الذى تعينها به الصورة.

(ب) أما الصورة فهى كمال أول للهىولى، أو هى فعل أول للهىولى، أو هى أيضاً تحقق بالفعل لها، وتكون الهىولى بالقوة، وتصبح الصورة هى ما يعطى الهىولى الوجود بالفعل فى ماهية معينة: أى أن الصورة هى التى تحدد شكل الهىولى وتعينها كموضوع.

ونحن نجد أن هذين المبدأين: أى الصورة والهىولى نجد أنهما يتحدان اتحاداً جوهرياً ليكونا موجوداً واحداً، وكل واحد من هذين المبدأين ناقص فى ذاته

(١) المرجع السابق الكتاب الأول - فى ٧، ٨ - ص ١٩١، ١٩٢

مفتقر إلى الآخر بحيث لا يمكن أن ينفصل عن الآخر في الواقع ، وكل ما يمكن أن نفعله بصدهما هو أن نتصورهما منفصلين في الذهن فقط، والتصور الذهني غير الوجود الواقعي، ولو أن هذا التصور عند أرسطو لا بد أن يستند إلى واقع محسوس، وعلى هذا فإنه يتعذر - حتى تصوراً - أن نقول بهيولي أو بصورة منفصلة، فلا توجد هيولي منفصلة أو مفارقة للصورة، أو صورة مفارقة للهيولي في حالة وجود النفس قبل اتصالها بالبدن أو في حالة الموت بعد انفصال النفس عن الجسد، ولكن هذا التحديد لا ينصب على الصورة المفارقة أصلاً بالذات وهي تلك الصور المعقولة التي ليس من طبيعتها أن تحدد بأي هيولي مثل: صورة الله والعقول التي تدبر الكواكب وتحركها. وهذه الصورة المفارقة هي التي لا يمكن تصورهما متحدة بهيولي على الإطلاق، ومن ناحية أخرى لا توجد صورة أخرى قائمة بذاتها غير هذه الصورة المفارقة المعقولة التي أشرنا إليها. ويتضمن هذا التحديد الأخير رداً صريحاً على نظرية أفلاطون في المثل ذلك أن أفلاطون قد جعل من جميع الموجودات الجوهرية مثلاً في عالم المثل المعقولة أي معقولات مفارقة قائمة بذاتها، فلم يكتف بتعيين طائفة محدودة من المقالات القائمة بذاتها كما فعل أرسطو الذي قصرها على الله والعقول المفارقة، أما بقية الموجودات الجوهرية فهي عند أرسطو صورة في هيولي لا يمكن أن ننقل عنها، بينهما هي صور مثالية قائمة بذاتها عند أفلاطون، وعلى هذا فإن أرسطو يرفض بالتالي القول بمشاركة المعقولات في المحسوسات ولكنه يتمسك بالقول بأن ثمة اتحاداً جوهرياً أو وحدة بين المعقول وهو الصورة والمحسوس وهو الهيولي.

### القوة والفعل:

تبين لنا إذن أن الصورة والهيولي هما المكونان الأساسيان للوجود الطبيعي، فالصورة هي الماهية أو المبدأ الأول بالنسبة للموجودات، وهي لا تنحل أبداً إلى وجود آخر، وأما الهيولي فهي التي تكون فهي التي تكون دائماً موضوع التغير. وعند أرسطو نجد أن الصورة مبدأ أول للموجود الطبيعي لأنها فعل، أما الهيولي فهي قوة، والفعل متقدم على القوة إذ أن الفعل تمام القوة وكما لها والقوة نقص بالنسبة للفعل. وفي مذهب يسلم بالأزلية وقدم العالم: كمذهب أرسطو، لابد من أن نفترض دائماً تقدم الفعل على القوة بالمرتبة.

يتعين إذن البحث عن حقيقة فكرتي القوة والفعل عند أرسطو، إذ أنهما الأساسان اللذان تقوم عليهما الفلسفة الأرسطية، بالإضافة إلى فكرتي الصورة والهوي، فما الصورة والهوي سوى مظهرين لفكرتي الفعل والقوة.

### فما حقيقة الفعل إذن عند أرسطو؟

إن نسبة الفعل إلى القوة كما يقول أرسطو هي كنسبة المستيقظ إلى النائم، وكنسبة المبحر إلى مغمض العينين، أو كنسبة الشيء التام إلى الشيء غير التام، أو كنسبة القثال إلى المعدن الأصفر، فكل من الشخص المبحر والقثال والقوة موجودة بالفعل، وحقيقة الفعل قيهما هي: الرؤية للمبحر والصورة للتمثال.

أما الشخص المغمض العينين وكذلك المعدن الأصفر، فكل منهما يمثل دور القوة لشيء موجود أو في الشيء الموجود، ويقول لنا أرسطو: أنه ليس للقوة وجود بمفردها ولا يمكن أن يكون هناك موجود هو بالقوة، بل هناك على الدوام حركة ديناميكية في الوجود تتمثل في استمرار الخروج من القوة إلى الفعل بصدق كل شيء في الوجود أو كل حالة في الوجود، ولا يتحقق هذا الخروج من القوة إلى الفعل إلا بشروط معينة: منها أن يكون خروجه من القوة بتأثير شيء يكون بالفعل، ولا يمكن أن يقال من الفعل إنه تمام للشيء، وكما أنه إذا صحته صفة الاستمرار والجوهرية بالنسبة للشيء، فالرؤية مثلا وهي فعل الإبصار تظل مرتبطة بالعين كصفة جوهرية لها، كآلة عضوية، ولهذا يقال إن فعل العين هو الرؤية، ولا معنى ذلك أن هذا الفعل يحدث مرة واحدة بالنسبة للعين، بل لابد من صفة الاستمرار فيها حتى يمكن أن يقال إنه فعل للعين، وأنه تمام لها وكما لها. وكذلك الحياة فعل والسمادة فعل، والحدس العقلي فعل، فكل ما ذكرنا من أسباب، لأن كلا من هذه الأفعال إنما يرتبط بالطبيعة الجوهرية للموجود، أو للشيء المتعلق به، ويجب علينا أن نميز بين "الفعل" على هذا النحو - ذلك الذي يصدر عن الطبيعة الجوهرية للموجود - وما نسميه بلقنا الدارجة "فعلا" وهو في حقيقة أمره حركة وعمل، إذ أن الوجود يتخذ فيه هيئة جديدة في كل لحظة، وإذن فالفعل من أرسطو هو الوظيفة الجوهرية لموجود ما بالفعل، وهو الحالة النهائية التامة والكامنة التي تتعين بها الحدود الممكنة لتحقيق الشيء في الوجود. وإذا كان الفعل هو تمام تحقق الماهية في الوجود

فلن تكون القوة أو الحرمان سوى ضد الفعل، ولهذا فإن القوة لا يمكن أن تعرف إلا بضدها، أى بما ستصير إليه أو بما ستكون عليه بالفعل وليس للقوة أى مفهوم إلا بإضافتها إلى الفعل إذ أن الفعل يظل دائما المركز الذى يتجه إليه جميع الموجودات التى تكون بالقوة.

وإن فالماهية أو الصورة تكون أسمى أنواع الفعل<sup>(١)</sup>، ذلك لأن الماهية هى طبيعة الشيء وهى مصدر خصائصه ومميزاته التى لازمتها منذ بدء ظهوره فى الوجود وتستمر متعلقة به إلى أن يتبدد أو يتلاشى أى يفسد.

هذه الصورة أو الطبيعة لا الماهية لا يمكن بأى حال أن تزيد أو تنقص، فالإنسان من حيث هو حيوان ناطق لا يمكن بهأى حال أن يكون أقل أو أكثر من حيث هذه الماهية. بحيث أنه يعذر أن يضاف إلى الماهية أى شئ، جديد. وإذا فالماهية أو الصورة فعل أو هى أعلى أنواع الفعل، وذلك لأنها طبيعة الشئ اللاصقة به منذ ميلاده أو إيجاده، وتستمر هذه الطبيعة إلى أن يفسد فهى لا تقبل زيادة أو نقصا. فإذا ما تناولنا ماهية الإنسان مثلا تلك التى يغير إليها تعريفه فإننا نجد أنه لا يمكن إضافة خصائص أو مميزات جديدة إليها فى هذا التعريف.

ونجد أرسطو يعرف الماهية بأنها "ما من شأنها أن تجعل الموجود يستمر فى الوجود حسب حصوله أو حدوثه لأول مرة فى هذا الوجود، أى أن الماهية بهذا المعنى هى التى تتضمن أو تؤكد استمرار وجود الشئ وتحققه كفعل.

ولهذا لا يمكن تفسير التغير الجوهرى - فى حالة الكون - على أنه يظوى على حدوث ما هية جديدة - لم تكن موجودة فى عالم الوجود من قبل - فى هيولى معدة لاستقبالها، إذ أن هذا التفسير يعنى القول بعدم قدم الماهيات وسبق القوة على الفعل وهو ما يرفضه أرسطر قليس الوجود بالقوة وهو المادة الهيولى - سوى مجرد

(١) Entelechie تمام تحقيق الشئ - الاتيلخية : مذهب أرسطو هو مذهب الماهيات القديمة، وتعلم الطبيعة عنده صورى محض لأنه يقوم على ماهيات لاجبة، وما العلم إلا الكشف عن هذه الماهيات، ولكننا نجد أرسطو - فى دراسته للتاريخ الطبيعى - يقول بتطور الأحياء على طريقة التطوريين الذين يرفضون فكرة ليات الماهيات.

إمكان لتحقيق الشيء في الوجود فالمهيول إذن ليست سوى مجموعة الشروط الأولية التي يجب أن تتحقق أو تعد لكي تظهر الصورة

وإذن فأرسطو يرفض بشدة التسليم بوجود اللا محدود أو اللامعین قبل المحدود أو المعین، فأى شيء في الوجود لا يد أن تكون له ماهية تحدده حتى يكون له وجود معين بالفعل، هذا من ناحية - ومن ناحية أخرى نرى أن موقف أرسطو من مشكلة التغير لا يعترف بالجدة التامة لأى موجود لأنه يرى أن التغير أو الصيرورة هو حلولك صورة موجودة في الطبيعة وغير جديدة، في هيول يفترض أنها موجودة أيضاً في الطبيعة وغير جديدة، لأنها كانت قبل أن تحل فيها الصورة الجديدة، هيول لصورة قديمة وهذا هو (الكون المضاد للغساد).

### تقدم القوة على الفعل:

يتساءل أرسطو عن العلاقة الزمنية أو علاقة الترتيب بين القوة والفعل.. فهل تتقدم القوة على الفعل في الوجود؟ أم أن الفعل هو الذى يسبق القوة؟ والإجابة على أن من الناحيتين إنما ترسم نسقا معينا للوجود: فإذا تقدمت القوة على الفعل كان معنى ذلك انتقادا موجها لفكرة الأزلية التي يتصف بها الوجود عند أرسطو، وأما إذا تقدم الفعل على القوة إطلاقا كان معنى ذلك "تجميد" الموجودات وانتفاء التغير، والحل لأرسطى لهذه المشكلة يرجع إلى المبدأ الذى أشرنا إليه وهو أن أى شيء بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بتأثير شيء آخر بالفعل، ولهذا فإن أرسطو يقرر أن تقدم الفعل أولا على القوة أمر يجب التسليم به ولا يعنى هذا أن الشيء نفسه يوجد بالفعل أولاً، وقد أشرنا إلى استحالة ذلك، بل يعنى أن شيئاً آخر بالفعل هو الذى يتقدم على ما هو بالقوة ليخرجه إلى الفعل ويقصر أرسطو تقدم الفعل على القوة على أنحاء ثلاثة:-

١- يعنى بالتقدم السبق من الناحية المنطقية.

٢- ثم يعنى به: الأولية من الناحية الزمنية.

٣- وأخيراً التقدم من الناحية الجوهرية.

فالتقدم من الناحية المنطقية يقصد به أرسطو، أن فكرة الوجود بالقوة تتضمن في ذاتها فكرة الوجود بالفعل.

ومعنى هذا أنه لا يمكننا أن نتصور ذهنيا أن نعمة شيئا بالقوة لا يتجه إلى الفعل، أو كما قلنا يدخل الفعل فى مفهوم القوة كقصد له. وإذن فالفعل من هذه الناحية كما يقول أرسطو متقدم على القوة منطقيا، ولكن هذا التقدم المنطقى لا يعنى شيئا بالنسبة للتكوين الفعلى للموجودات، ودخول الفعل فى مفهوم القوة كنتصور ذهنى لا يسمح لنا بأن نجعل الفعل متقدما على القوة، وخصوصا فى مذهب كملهب أرسطو ينتقد موقف أفاطون من المثل انتقاداً مرأ، ويرى أن المثل ليست سوى أفكار ذهنية، وأن هذه الصور الذهنية لا وجود لها فى الواقع ولا حقيقة لها أصلا، لأنها ذهنية فحسب، فكيف إذن يسمح أرسطو لنفسه بأن يتكلم عن تقدم الفعل لدخوله له فى مفهوم القوة كأمر متصور ذهنى فقط، وهو الذى يقرر أن الأمر الذهنى لا يمكن أن يكون بالفعل أبداً؟

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الزمنية فذلك لأن أى موجود بالفعل لا يصدر عن موجود بالقوة إلا بتأثير موجود آخر بالفعل كما ذكرنا، ومثال ذلك أن عازف الموسيقى بالقوة لا يصبح موسيقيا بالفعل إلا إذا علمه موسيقى بالفعل أى شخص عالم بالموسيقى، وكذلك لا يمكن أن يخرج إنسان إلى الوجود، أى يولد من بذرة إنسانية إلا بتأثير إنسان بالفعل، وإذن فالموجود بالقوة يخرج إلى الفعل بفضل موجود آخر هو بالفعل.

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الجوهرية فقد أشار أرسطو إلى أن المادة هى قوة جوهرية بطريقة ما، أى أنها لم تصل بعد إلى مرحلة الجوهرية التامة، ولهذا فإنه يحترس من إطلاق لفظ الجوهر عليها، ولكنه يقول من ناحية أخرى إن الصورة وهى فعل، هى الجوهر لأنها تتضمن الناحية الجوهرية للشيء الموجود ولهذا فهى متقدمة من الناحية الجوهرية على القوة، وهذا النوع من التقدم الجوهري هو الذى يسمونه "التقدم بالمرتبة". ولكن موقف أرسطو من هذه الناحية لا يمكن أن يفسر لنا تماما فكرة تقدم الفعل على القوة لأن المراتب فى الوجود لا يمكن أن تتفاضل هكذا دون أن يعلق بها أى أثر من الخيال الزمنى يربط التقدم المرتبى بالتقدم

الزمنى، ولهذا فإن هذه الأنحاء الثلاثة: الناحية المنطقية والناحية الزمنية والناحية الجوهريّة أو المرتببة، هذه الأنحاء تتداخل مع بعضها ولا يمكن الفصل بينها بوضوح.

وقد اتهم أرسطو معارضيّه بأن سبب معارضيّهم له هو سوء فهمهم لتطبيقاته فى القوة والفعل، وهو يقول بهذا الصدد: إن الطبيعيين كانوا يجعلون الأشياء تصدر عن الظلام<sup>(١)</sup>، وسواء اتبعنا رأى اللاهوتيين الذين يجعلون كل شيء يصدر عن الظلام - وهذه إشارة إلى "فكرة العماء أو الكاوس chaos الأفلاطونية" كما وردت فى محاورة تيماوس - أو اتبعنا رأى الطبيعيين، فإنه يقال إن الأشياء جميعا كانت مختلفة، فتمت نفس الصعوبة التى سنقابلها. وأفلاطون أنها جعل الأشياء تصدر عن أجفاس عليها غير محددة، بينما يقرر أرسطو أن الوجود ليس وجود شيء غير محدد، بل هو وجود واقعى محدد لموجود مؤلف من اتحاد الصورة بالهيوولى، فليست المادة كما بينا عدم تحديد مطلق، ولكنها عدم تحديد بالنسبة لصورة أكثر كمالاً<sup>(٢)</sup>

ولكن على الرغم من الجهد الذى يبذله أرسطو للاعتناء عن فكرة العماء الأفلاطونية أو اعتبار المادة (لا تعيينا مطلقا) فإنه لم يتجح فى تمييز الوجود الواقعى الشخص، ذلك الوجود الذى تتحدد فيه المادة مع الصورة وتكون المادة فيه عاملا هاما للتشخيص والقرينة للمعوسة، وإنما يرجع السبب فى ذلك إلى تمسكه بتقديم الفعل على القوة جوهرها، الأمر الذى سينتهى به - فى سلسلة صاعدة ويصدد كل موضوع - إلى الموجودات الدائمة التى تكون دائما بالفعل وهى العقول المفارقة، فكان منطق مذهبه يقضى به حتما إلى ما يشبه المثل الأفلاطونية التى سبق له أن رفضها مؤثرا عليها الوجود الشخص الملموس والحقيقة أن مبادئ التفسير الطبيعى عن أرسطو لا تصلح لأداء دورها فى هذا المجال إلا إذا فصلنا تماما بين العلم الطبيعى والميتافيزيقا وهو أمر لا يتفق مع المذهب الأرسطى.

(١) كتاب الميتافيزيقا ص ١٠٢١ ب.

(٢) كتاب الطبيعة ص ١٦٤ ب.

## العلل الطبيعية:-

يفترض أرسطو وجود علل أربع هي المادة والصورة والحركة والغاية، وهذه العلل الأربع يمكن أن تجمع الثلاثة الأول منها وهي: العلة المادية والعلّة المحركة أي الفاعلية والعلّة الصورية، في مجموعة واحدة، وأما العلة الثالثة فهي تنفرد عن العلل السابقة في أنها الهدف النهائي للفعل، وقد تبين لنا الارتباط الجوهرى بين المادة والصورة، وسفرى كيف أن المبادئ الأساسية للعلم الطبيعي تشير إلى هذا الترابط الأساسى بينهما، فإننا نتساءل عن سبب حصول صورة معينة في موضوع بالذات دون غيره من الموضوعات الأخرى، إذ كيف يتحول المعدن الأصفر فيصبح تمثالا، وكيف يشقى المريض ويصبح سليما معافى، وكيف تتحول النفضة وتصبح نقودًا أو كاسًا؟

ومن ناحية أخرى فإننا نجد أن المادة في هذه الحالات هي: المعدن الأصفر وجسم المريض والفضة، وهذه هي العلة المادية التي تفسر تساؤلنا من مم يتكون الشيء؟ أي عن المادة التي يتركب أو يصنع منها الشيء؟ فبادة الشيء، إذن هي التي يتضمنها مفهوم **العلّة المادية**<sup>(١)</sup> عند أرسطو، وهي أول أنواع العلل التي أشرنا إليها. أما العلة الثانية **العلّة الصورية**<sup>(٢)</sup> أو الصورة أو النموذج أو الماهية. وبالنسبة للأمثلة التي ذكرناها تكون العلة الصورية<sup>(٣)</sup> هي فكرة المثال الوجودية في ذهنه عن التمثال، وفكرة الطبيب المالح للمريض عن الصحة، وفكرة صانع الكأس عن هذا الكأس، قبل صنعه، أما **العلّة الفاعلية** أو المحركة فهي التي تشير إلى الفاعل: كالطبيب بالنسبة للمريض أو كالمثال بالنسبة للتمثال وكالأب بالنسبة للطفل.

أما **العلّة الغائية**<sup>(٤)</sup> وهي رابع أنواع العلل، فهي الحالة النهائية أو الغاية وهي التي خرج من أجلها الشيء من القوة إلى الفعل، وذلك كالصورة النهائية التي يتحول إليها المعدن الأصفر فيصبح تمثالا لأبولون مثلا، وكصورة الصحة التي يتحول

(١) المرجع السابق - الكتاب الثاني - ج ٢ - ص ١٩٤ ب - مطر ٢٢ - ٢٦.

(٢) المرجع السابق - الكتاب الثاني - ج ٣ - ص ١٩٤ ب - مطر ٢٢ - ٢٩.

(٣) المرجع السابق - الكتاب الثاني - ج ٢ - ص ١٩٤ ب - مطر ٢٠ - ٢٩.

(٤) المرجع السابق - الكتاب الثاني - ص ١٩٤ ب - ص ٣٢ - ٣٥ وكذلك ص ١١٥ أ ب.



إليها الكائن المائل للشفاء بفعل الطبيب والدواء ويضرب أرسطو لنا مثلاً آخر يوضح لنا فيه هذه العلة الغائية فيقول: إن الصحة هي سبب التنزه، فإننا إذا سألنا الشخص الذى يتنزه عما يهدف إليه من قيامه بهذه الرحلة؟ فإنه يجيبنا على الفور بأنه يتنزه لكي تكتمل صحته أى أن الصحة هي الغاية أو السبب في التنزه.

ويشير أرسطو إلى أن هذه العلل تتعدد في الشيء الواحد، ففي التمثال نجد المثال علة فاعلية، والمعدن علة مادية، وفكرة التمثال عند المثال علة صورية، وصورة التمثال النهائية هي علة غائية، وبهما يكن من شيء فإن هذه العلل التى أشرنا إليها تقع في أربعة أنواع، ويصفها أرسطو بأنها كالحروف بالنسبة للقطع، ويعنى أرسطو بهذه الإشارة، أن الحروف هي علة تكوين المقطع أو تركيبه، وكذلك فإن المادة الأولية هي علة مادية للأشياء المصنوعة، كما أن النار والعناصر الأخرى هي أيضاً علة تركيب الأجسام. وعلى الجملة فإن الأجزاء تعتبر عللاً بالنسبة "للكل الذى يتكون منها، تماماً كما تعتبر المقدمات في الاستدلال علة للنتيجة. وهي تعتبر كذلك لأنها تبين لنا ما يتكون الشيء، أى أنها تشير إلى المقوم المادى له Substratum. أما المقطع الكلامى نفسه والشيء المصنوع، والجسم، فهى تشير إلى نوع آخر من العلل وهو العلة الصورية، فالجسم مثلاً هو الصورة التى تعبر عن اجتماع طائفة من العناصر فى "كل" بينما نجد العلة الفاعلية لاجتماع هذه الأجزاء أو العناصر ليست هي المادة أو الصورة وحدهما بل الصانع أو الفاعل الذى استخدم العناصر وشكلها بحسب ما لديه من فكرة أو "صورة" وقام بمنع الجسم، وذلك كما هو الحال بالنسبة لباقر البذور والطبيب والأدب، فكل منهم أيضاً يعتبر فاعلاً بالنسبة للنبات وللصحة وللطفل على التوالي.

الواقع أن أى علة من هذه العلل تعتبر مبدأ للتنوير والحركة والسكون بالنسبة للشيء. ولكن يبدو أن العلة بمعنى الغاية "أو الخير"<sup>(١)</sup> أى العلة "الغائية"

(١) يقول أرسطو في هذا الموضع من كتاب الطبيعة ص ١٩٥ "إنه لا يهم كثيراً أن يكون هذا هو الخير بالذات أو الخير الظاهري" وهذه إشارة الخير بالذات عند الألاطون وكيف أن الخير الظاهري هو مجرد خير سطحي وهمي وكاذب حسب تفسير الألاطون، أما بحسب أرسطو فإن الخير مفهوماً واحداً، يشير إليه في دراسته للأخلاق.

تعتبر ذات وضع ممتاز بين العلل الأخرى لأنها أسمى مرتبة منها، بحيث تصبح غاية لجميع هذه العلل، ومفهوم العلة الثائية كما ذكرنا يتيح لها هذا المركز الممتاز بين العلل، وسيوضح دور العلة الثائية حين الكلام على مشكلات ما بعد الطبيعة، على أننا نكتفي بالإشارة هنا إلى أن كل "فاعل" إنسا "يفعل" لغاية يتوخاها من فعله. وهذا القول يصدق بالنسبة للأمور الإنسانية كما يصدق بالنسبة للموجودات الطبيعية، "فالغائية" مبدأ أساسي في الطبيعة وإذا كان الطبيعيون السابقون على سقراط قد أهملوا الإشارة إلى هذه العلة، فإن ذلك يرجع إلى أنهم عجزوا عن إدراك مبادئ التكوين الطبيعي المتكامل مكتفين بالإشارة إلى العلة المادية وحدها مما أدى إلى تخبطهم ومجزهم عن تقديم صورة مكتملة للتفسير الطبيعي للوجود.

غير أن هؤلاء الطبيعيين قد أشاروا إلى أن للوجود الطبيعي حاصل في ذاته على مبدأ وجوده وحركته وتكامله، إذ أن المادة التي يتركب منها مادة حية، فكأنهم يشيرون بذلك إلى العلة الصورية للموجود الطبيعي دون أن يذكرها ذلك صراحة، ويمزى الفضل إلى أرسطو في أنه كان أول من فصل القول في علل تكوين الموجود الطبيعي. وقد ميز بينه وبين غيره من موجودات الصناعة: ففي الموجودات الطبيعية كالحوانات والنباتات والعناصر نجد "الطبيعة" مبدأ أو علة للحركة والسكون، أي أن هذه الأشياء الطبيعية حاصلة في ذاتها على مبدأ حركة وسكون، بينما موجودات الصناعة والفن: كالسوير والتعلال والصور المرسومة، فهي حاصلة على مبدأ مفروس في ذاتها كالطبيعة بالنسبة للموجودات الطبيعية. ولهذا فإن المبدأ الخاص بأشياء الصناعة والفن يعتبر مبدأ بالعرض بالنسبة لها، وذلك لأنه موجود في شيء آخر خارج هذه الأشياء. فمثلا نجد أن المبدأ بالنسبة "للسير" هو "التجار" الذي صنعه. وكذلك "التمثال" يعتبر مبدأ بالنسبة للتمثال، إذ هو الذي قام بنحته حتى اتخذ صورة "تمثال" معين، وكان من الممكن أن تظل هذه القطعة من الحجر بدون تعبير، إذا لم يتدخل المثال فينشيء منها تمثالا. والفرق بين موجودات الطبيعة وموجودات الفن، هو أننا نجد أنفسنا فيما يختص بالموجودات الطبيعية أمام قوة فاعلة حالة على الدوام في الموجود يتصرف بحسبها. أما في موجودات الفن

والصناعة فإن القوة الفعالة تكون خارجية وغير حالة في الشيء المصنوع بحيث تنفصل عنه بعد إنجازه.

ويشير أرسطو إلى أن علاقة الصورة بالهيولى في الوجود الطبيعي علاقة داخلية حالة؛ أما في الوجود الصناعي فهي علاقة تفرض من خارج أى بتأثير "فاعل" خارجي.

### العلية وحالاتها: Modes of causation

اتضح لنا كيف يحدد أرسطو العلل ويجعلها فى أربعة أنواع، إلا أن هذا التحديد إنما ينسب على العلل من ناحية طبيعتها، فيبقى إذن أن نستعرض أقسام هذه العلل من حيث حالات استخدامها، أى من حيث أوضاع<sup>(١)</sup> استخدامها المختلفة، إذ أن "العلة تؤخذ بمعان كثيرة، فبين العلل التى تكون من نفس النوع نجد المتقدم والمتأخر، وما هو منفرد وما هو جنس، وما هو بالذات وما هو بالعرض، كما نقول مثلا إن بوليكليتوس علة فاعلة للتمثال، وكون "بوليكليتوس" هذا مثلا علة أخرى، إذ أنه حدث عرهما أن هذا المثال يدعى "بوليكليتوس" وكذلك الأمراض منها ما هو قريب ومنها ما هو بعيد. والعلل أيضا إما أن تكون بسيطة أو مركبة. وأخيرا فإن هذه العلل سواء كانت ذاتية أم عرضية، إما أنها تكون بالقوة أو تكون بالفعل<sup>(٢)</sup>.

ويذكر أرسطو أنه ينتج عن هذا:

١- أن العلل الجزئية التى تكون بالفعل تحدث أو لا تحدث فى نفس الوقت مع محلولاتها.

٢- أنه يتعين أن نصل أن دائما إلى أكثر العلل سبوا وكمالا.

وأخيرا فإننا نجد أن علل الأجناس يتعين أن تكون أجناسا، وأما علل الجزئيات فإنها تكون دائما جزئية؛ وأما علل ما هو ممكن فإنها تكون بالقوة، وكذلك فإن علل ما هو بالفعل تكون بالفعل.

(١) المرجع السابق - الكتاب الثانى - ف٣ - ص ١٩٥ أ.

(٢) المرجع السابق - الكتاب الثانى - ف٣ - ص ١٩٥ ب.

هذه إذن هي الأوضاع المختلفة التي تستخدم فيها العلل، ونجد هذه الحالات في كل نوع من أنواع العلل الأربعة.

**الصدفة والاتفاق<sup>(١)</sup> :**

بعد أن فصلنا القول في العلل وأنواعها وحالات استخدامها، يتعين أن نبحث عن طبيعة الصدفة والاتفاق وهل يمكن اعتبارهما نوعين من العلة؟ يذكر أرسطو أنه يقال بأن الصدفة والاتفاق هكئان تصدر عنهما أشياء كثيرة فيأى معنى إذن يمكن لهما أن يشتركا في الفعل مع العلل التي ذكرناها؟ ويجب أيضا أن نعرف هل الصدفة شيء آخر غير الاتفاق، أم أنهما شيء واحد؟. وسيوضح لنا ذلك من دراسة طبيعة كل منهما ومعرفة صلتها بأنواع العلية الأخرى.

إن البعض - كما يقول أرسطو<sup>(٢)</sup> - يشك في وجودهما، فيقال أن أى شيء لا يحدث صدفة، ذلك أنه توجد بالضرورة علة لجميع الأشياء التي نقول إنها تحدث عن طريق الصدفة أو الاتفاق، فمثلا حينما يذهب رجل إلى السوق صدفة فيلتقي بشخص كان يرغب في مقابلته، ولو أنه لم يقصد أن يقابله حينما توجه إلى هذا المكان، فمع أن هذا يعتبر من قبيل الصدفة بالنسبة له إلا أن ثمة علة لذهابه إلى السوق أصلا وهى رغبته في إنجاز بعض أعماله، وكذلك الحال بالنسبة لجميع الحوادث التي ترجعها عادة إلى الصدفة، فإننا إذا تدبرنا الأمر جيدا فسنجد علةا لهذه الأحداث.

ومن ناحية أخرى فإن الطبيعيين الأوائل لم يعدو الصدفة حلة رغم تعدد ما أورده من علل للطبيعة مثل العجبة والكراهية والعتل والنار أو ما شابه ذلك.

وقد يبدو هذا الموقف غريبا سواء كانوا قد أغفلوا الإشارة إلى الصدفة عمدا أو عن غير عمد، لاسيما وأنهم كانوا يستخدمون "الصدفة" أحيانا، وذلك مثل ما فعله أثنانوقليس، الذى قال: بأن الهواء لا يتفصل دائما ويرتفع إلى المنطقة العليا، ولكن ذلك يحدث عن طريق الصدفة. ومعنى هذا أن الهواء لا يرتفع إلى أعلى بطريقة

---

(١) الصدفة Chance

الاتفاق Spontaneity

(٢) المرجع السابق لـ ٢ ص ١١٩٦

منتظمة أى أن ذلك غير بطرد الحذوث، فقد يرتفع الهواء أحيانا إلى أعلى وقد يهب أحيانا أخرى فى اتجاه آخر.

يقول أرسطو: "وعلى أية حال فإن أنبازوقليس يذكر فى كلامه عن التكوين الطبيعى أنه يتصانف أن يهب الهواء إلى أعلى فى وقت ما، ولكنه غالبا ما يهب فى غير هذا الاتجاه".

وكذلك فيما يختص بأعضاء الحيوان فإنها حسب قول أنبازوقليس تتكون عن طريق الصدفة، ومعنى هذا أن أنبازوقليس فى نظر أرسطو قد جعل الصدفة مبدأ التفسير الطبيعى، وعلى الرغم من أنه قد أشار إلى مبدئين آخرين هما المحبة والكراهية، ولا يتفق القول بهذين المبدئين مع القول بالصدفة كمبدأ للطبيعة.

ويستطرد أرسطو فى عرضه لمواقف القائلين بالصدفة أو بالاتفاق من القدماء، فيذكر أن فريقا منهم يرجع تكوين عالمنا هذا إلى الاتفاق، وهو يعنى بهذه الإشارة الفيلسوف الذى ديمقريطس، إذ أنه القائل بأنه عن طريق الاتفاق قد حدثت الدوامة الأولى والحركة التى كانت سببا فى انفصال العناصر وترتيب الكون على النظام الذى نشاهده عليه الآن ولكن الأمر الذى يدعو إلى الدهشة فى نظر أرسطو، أن هؤلاء القدماء بينما يرون أن النباتات والحيوانات لا تصدر عن الصدفة إذ أن لها هلا كالطبيعة أو العقل أو ما شابه ذلك، نجدهم من ناحية أخرى لا يرتبون هلا مماثلة للسماء، بل يذكرون أنها هى الموجودات الأكثر الوهية، تصدر عن الصدفة، ومن ثمة فإن نظريتهم هذه لا يقبلها العقل<sup>(١)</sup>. ففى عالم السماء لا يصدر أى شئ عن طريق الصدفة، بل كل موجودات هذا العالم تخضع لنظام ضرورى معقول.

وينطبق هذا النقد الأرسطى أيضا على النظرية الرواقية التى نسبت خطأ إلى أنكسافوراس وهى القائلة بأن الصدفة علة تستتر فى العقل الإنسان لأنها شئ إلهى وخارق للطبيعة إلى درجة السمو والرفعة.

---

(١) المراجع السابق ص ١٩٦ ب.

## الصدفة: (١)

فما تعريف الصدفة إذن على وجه التحديد؟ إننا إذا استطلعنا أن نحدد مفهومها أصبح في إمكاننا أن نميز بينها وبين العلل الأخرى من ناحية، ثم بينها وبين الاتفاق من ناحية أخرى. والواقع أن الحوادث والوقائع التي تحصل دائماً وفي الغالب بنفس الطريقة لا يمكن أن نقول عنها أنها تحدث صدفة بل الحقيقة أنها تحدث بالضرورة. ولكن ثمة حوادث ووقائع تحصل استثناءً أو نادراً، ومن ثم فإننا نقول إنها نتيجة للصدفة "ومن الحوادث ما يحصل بصدء شيء معين وبعضها الآخر لا يحدث بسبب أي شيء، والطائفة الأولى من الحوادث يحصل بعضها عن طريق الاختيار وبعضها الآخر بدونه" ولكن ما يحصل بالاختيار أو بغيره إنما يحصل بسبب شيء معين، ومن ثمة فإننا نرى أن الحوادث التي تكون استثناءً للضرورة أو لدوام الحدوث يوجد من بينها ما نستطيع أن نطبق عليه التحديد التالي: وهذه الحوادث أو الوقائع التي تحصل بسبب شيء معين إنما تحدث جميعها عن طريق الفكر أو الطبيعة. أما إذا حدثت عرضاً فإننا نقول إنها نتيجة للصدفة. ويمكن في هذه الحالة أن نميز بين نوعين من العلة فنقول: علة بالذات وعلة بالعرض، والعلة الأولى ضرورية ومعينة وأما العلة الثانية فهي مرضية، ولا معينة. ذلك لأن أعراض الشيء الممكن تكون ذات كثرة لا متناهية. وإن حيشما نظراً هذه الصفة العرضية على الوقائع التي تحصل بصدء غاية ما، فإننا في هذه الحالة نشير إلى أن ذلك قد حدث نتيجة للصدفة ويضرب أرسطو لذلك مثلاً فيقول<sup>(١)</sup>:

إنه حينما يذهب الدائن إلى السوق ويحدث أن يلتقى بالدين عفواً ويتقاضى منه الدين فإن هذا يكون نتيجة للحظ أو للصدفة، ذلك لأنه لم يذهب إلى السوق لكي يلتقى بالدين بل أن لقاء العرضي مع جاء نتيجة للصدفة وحدها، وعلى العكس من ذلك إذا كان الدائن قد ذهب باختياره، وبقصده لتحقيق هذه الغاية أي لتقاضي الدين، فإن هذا لا يكون صدفة. فليست الصدفة إذن علة كالإرادة أو الطبيعة بل هي علة بالعرض، بمعنى أن العمل الذي كان من نتيجته سداد الدين بالنسبة للدائن لم

(١) المرجع السابق - نفس الموضوع - ص ١٠ وما بعده.

(٢) المرجع السابق ص ١٩٢ أ.

يقصد حصوله أصلاً، فهذا مجرد تقابل عرضي بين الفعل والنتيجة. وتحدث الصدفة استثناءً وهي خاصة بالأمور الإنسانية التي تحتمل الاختيار، وذلك على العكس من الاتفاق إذ أنه خاص بما لا اختيار له من الأمور الطبيعية كالجماد، ومن الكائنات الحية كالحيوان والطفل.

وينبه أرسطو إلى أنه لما كانت الصدفة تحدث استثناءً فإن العلة التي تسبقها يجب أن تكون لا معينة، وينطبق التاميمين أيضاً على الصدفة نفسها. ويجب أيضاً ألا نقبل الرأي القائل بأنه لا توجد أفعال نتيجة للصدفة، ذلك أننا قد أشرنا إلى أن الصدفة علة بالعرض وأن ثمة أفعال عرضية هي التي تدخل في نطاق الصدفة، أما من حيث كونها علة مطلقة فإنها تكون علة للآسيء أو لا تكون علة لأي شيء.

والصدفة على هذا النحو تكون مضادة للعقل، لأن العقل يدخل في نطاق الأمور التي تحدث دائماً وفي الغالب بينما الصدفة تحدث استثناءً مما يحدث على الدوام، وإن فالصدفة والاتفاق هاتان بالعرض لأمر لا تقبل أن تحدث باستمرار وبصد غاية معينة<sup>(١)</sup>

### التمييز بين الصدفة والاتفاق<sup>(٢)</sup>

ولكن الاتفاق يختلف عن الصدفة في أن ميدانه أوسع منها فهو أكثر شمولاً منها. والواقع أن كل حدث يكون نتيجة للصدفة يعتبر في نفس الوقت أمراً اتفاقياً، ولكن العكس غير صحيح إذ أن أي أمر اتفاقي لا يعتبر صدفة، ذلك أن الموجودات التي لا تختار لا تستطيع أن تنتج أي فعل للصدفة، فالحيوان والطفل والجماد كما أشرنا ليست فاعلة للصدفة لأنها ليست لديها القدرة على الاختيار إلا أننا قد نلحق بها فعل الصدفة عن طريق التشبيه المجازي، كما نقول من الأحجار التي سينزل منها المعبد إنها أحجار سعيدة، بينما يظل ما جاورها من أحجار في الجبل موطناً

(١) المرجع السابق. نفس الموضوع.

Both are then, as I have said, incidental causes. Both chance and spontaneity - in the sphere of things which are capable of coming to pass not necessarily, nor normally and with reference to such of these as might come to pass for the sake of something.

(٢) المرجع السابق.. ص ١٩٢ ب.

للنعال. فالصدفة إذن خاصة بالكائنات ذات الإرادة، أما الاتفاق فهو خاص بغيرها من الكائنات. يقول أرسطو: "ومن ثم فإننا نرى أنه في نطاق الأشياء التي تحدث بسبب غاية ما - عندما تحدث أشياء دون أن تترسم هذه الغاية أو النتيجة وتكون عللها خارجة عنها - فإننا نقول في هذه الحالة إنها معلولات اتفاقية، ونقول أيضا إنها معلولات للصدفة إذا كانت متعلقة بالأشياء القابلة للاختيار، وبذلك تلحق بالوجودات التي لها هذه القدرة"<sup>(٩)</sup>

وهضرب أرسطو لقوله هذا مثلا فيقول "إن الرجل الذي يخرج للنزعة لكي يتخلص من الطعام التي تمتلئ به أحشاؤه، فإذا لم يتم ذلك بعد انقضاء النزعة فإننا نقول بأن نزوته كانت صبت (in vain)"<sup>(١٠)</sup> وهذا يعني أن ذلك الذي اعتبرناه وسيلة للراحة الجسمية وهو الغاية من النزعة، أصبح لا فائدة منه، ومن ثم فإنه يقال بأن ما حدث هنا حدث اتفاقا، لأن الغاية لم تتحقق. وعلى هذا فإن الأمر الاتفاقي هو الحالة التي لا تتحقق فيها الغاية، أي تلك التي لا يحدث الشيء فيها بطريقة تحقق النتيجة المرجوة، وذلك في نطاق ما لا اختار له من الكائنات. فالحجر الذي يصيب رجلا ما، لم يسقط لهذا الغرض، إذ أنه سقط اتفاقا، وقد يكون من الجائز أن يسقط عن عمد لإصابة الرجل المار، وفي هذه الحالة لا يقال إنه سقط اتفاقا، وكذلك الأمر في قطعة الصخر التي تساقطت فسدت طريق العدو فمجلت بانتصار المواطنين، فإن سقوطها هذا يعد حدثا اتفاقيا، لأن الحجر لم يحركه أحد لهذه الغاية. وإن الفرق بين الاتفاق والصدفة ليدنو كثيرا في الأشياء التي تحدث في الطبيعة ذلك أنه حينما يحصل شيء مضاد للطبيعة كأن يولد طفل له عدة رؤوس فإننا لا نقول إن هذا الطفل قد ولد صدفة، بل نقول إنه ولد اتفاقا. وعلى أية حال فإن أفعال الصدفة والاتفاق تقع لا بحسب غاية معينة، فغير أنها تلتقي عند غاية ليست معدة لها بالذات. ويكون إذن معنى الصدفة والاتفاق "النتيجة علل إرادية أو طبيعية من حيث لم يقصد أن تلتقي". وترجع كل من الصدفة والاتفاق إلى حالة من حالات العلوية التي

(٩) المرجع السابق.. ص ١٩٧ به س ١٨ - ٢١.

(١٠) المرجع السابق.. ص ١٩٧ به س ٢٣ وما بعدها.



هى مصدر التغير والحركة ، لأننا نجد العلة دائما فى فاعل طبيعى أو هاقل. وفى هذا النوع من العملية نقابل عددا لا متناهيا من العلل الممكنة.

وأخيرا يشير أرسطو إلى أن هاتين العلتين العرضيتين لا يمكن أن تتقدم إحداهما على الأخرى بل هما تأتيان بعد العقل والطبيعة وسائر المبادئ الأخرى<sup>(١)</sup>

### الغاية فى الطبيعة :-

يجب أن نسلم بأن الطبيعة تعمل لغاية وأن جميع العلل الأخرى فيها موجهة إلى تحقيق غايات، أما قول القدماء بأن الأشياء مرتبة بالضرورة وأنها تحدث آتيا بدون اتجاه إلى أية غاية فإنه قول - كما يذكر أرسطو - لا يتفق أبدا مع الواقع الطبيعى، ذلك أننا نقابل للغايات فى جميع التغيرات وفى الموجودات الطبيعية وأن أى شيء يحدث فى الطبيعة إنما يحدث بسبب غاية ما، ولنفرض أن مسكنا ما يحدث عن طريق الطبيعة، فإنه لا بد أن يحدث بالطريقة عينها التى يقيم بها الصانع ما دام يجب أن يحقق الغرض منه وهو الاحتواء به والسكن فيه، والعكس من ذلك صحيح، فإذا كان الصانع أو الفنان يقيم شيئا مشابهاً للشيء الطبيعى فإنه يجب أن يتحرى فى صنعه الغاية التى يحققها الشيء الطبيعى.

ومن ناحية أخرى فإن الفنان أو الصانع إما أن ينجز ما تمجز الطبيعة عن صنعه، وإما أن يقلد الطبيعة، فإذا كانت الأشياء الصناعية قد تم إنجازها بسبب غاية ما: فإن أشياء الطبيعة تكون هكذا أيضا أى موجودة من أجل تحقيق غاية ما، ما دام الصانع لا يفعل شيئا غير تقليده للطبيعة أو إتمام ما تمجز عن صنعه<sup>(٢)</sup>.

وهذا واضح بالنسبة للحيوانات غير الناطقة - تلك التى لا تفعل لا بالقن ولا بالبحث أو بالتأمل، بينما نجد الجمهور يبحث عما إذا كانت مخلوقات كالعنكبوت وكالتمل وما شابه ذلك تفعل من طريق العقل أو أى قوة أخرى. وإذا تدرجنا مع صورة الحياة من أدها إلى أعلاها، فإننا نجد فى الحياة النهائية، أن النيات ينتج أوراقا لكى تمد الثمار بظل يحميها: فإذا كان الطائر يبنى عشه بالطبيعة ولغاية،

(١) المرجع السابق - ص ١٩٨.

(٢) المرجع السابق ص ١٩٨ ب.

وكذلك يفعل العنكبوت فى نسيجه، والنهات فيها يختص بأوراقه لغرض الحماية، وفى جذوره التى يرسلها إلى باطن الأرض للحصول على الغذاء، فإنه من الواضح أن هذا النوع من أكلة إنما يكون فى الأشياء التى تحدث فى الطبيعة. ولما كانت كلمة "الطبيعة" تعنى أمرين: المادة والصورة، وكانت الصورة هى الغاية بمعنى أنها تلك التى من أجلها يتم إنجاز الشيء<sup>(١)</sup> فإذا لم تتحقق الغاية فى أى موجود طبيعى كما يحدث بالنسبة للعنكبوت، فإننا نقول إنه قد حدث فشل فى المجهود الغائى؛ ذلك أن شيئاً مالا يحدث فى الطبيعة هكذا صدفة أو اتفاقاً. بل لا بد من أن يحدث كل شيء حسب غاية معينة.

ونخلص من هذه المناقشة إلى أن الطبيعة علة وأنها تفعل من أجل غاية، ومن ثمة فإن أرسطو يقيم الضرورة الغائية مكان الضرورة الميكانيكية سواء بالنسبة للإنسان أو لغير الإنسان<sup>(٢)</sup>

### معنى الضرورة فى الطبيعة:-

ويناقش أرسطو فكرة الضرورة فى آخر الكتاب الثانى من الطبيعة. فيتساءل عما إذا كانت الضرورة توجد فى الأشياء الطبيعية كضرورة شرطية أم كضرورة مطلقة. إن الفلاسفة فى الواقع يعتقدون بأن الحائط يعم بناؤه بالضرورة لأن ما هو ثقيل يتجه إلى أسفل، وما هو خفيف يتجه إلى أعلى بالضرورة، ومن ثم فإن الأحجار وهى أساس بناء الحائط إنما توجد فى أسفل وأما الطين فإنه يوجد فى أعلى لخفة وزنه منها، وكذلك الخشب فإنه يوجد على السطح إذ هو أخفها وزناً. والحقيقة أنه بدون هذا التكوين للمنزل على هذه الصورة فإنه لن يتم بناء منزل ما. ولكن يجب أن ننتبه إلى أن هذا المنزل قد بنى على هذه الصورة لتحقيق غاية أو غرض ما، وهو السكن فيه، فالضرورة هنا تأتى من الغاية وليس من الأشياء التى يبنى منها المنزل، وهذه الضرورة هى الغاية وكذلك فإن النشار مثلاً يكون له شكل معين ويصنع من حديد معين بالضرورة وذلك لتحقيق غرض ما. وهو لأجل أن يكون صالحاً لنشر الخشب.

(١) المرجع السابق ص ١٩٩ أ.

(٢) المرجع السابق ص ١٩٩ ب.

وعلى هذا فالضرورة بالنسبة للأشياء المادية ضرورة شرعية وليست ضرورة مطلقة، إذ أننا نجد أن هذه الضرورة يكون شرطها الغاية التي من أجلها يتم الفعل<sup>(١)</sup> ومن ناحية أخرى فإننا نجد الضرورة في الرياضيات وفي الأشياء الطبيعية من نفس النوع تقريباً.

ومن الواضح أن الضروري في الأشياء الطبيعية هو المادة والحركة. وعلى (الطبيعي) أن يبحث في نوعين من العلل: العلل المادية والعلل الغائية، ولكن ميدان بحثه الحقيقي هو العلل الغائية، ذلك لأن الغاية حلة للمادة، وليست المادة حلة للغاية، والغاية هي ما تضعه الطبيعة نصب أمهتها. وفي الأمور الصنائية نجد الغاية متقدمة على العلل الأخرى كما هو الحال فيما يختص ببناء المنزل وفي الصحة<sup>(٢)</sup>.

### الحركة:

بعد أن عرض أرسطو للطبيعة والعلل، وأشار إلى أن الطبيعة تبدأ حركة وسكون في شيء ما بالذات لا بالعرض، يشرع في دراسة الحركة فيبدأ في تعريفها وفي الإشارة إلى لواحقها في الجزئين الثالث والرابع من كتاب الطبيعة، ثم يتابع دراسته للحركة في الجزئين الثالث والرابع من كتاب الطبيعة، ثم يتابع دراسته لأجزاء الحركة في الجزئين السابع والثامن منه حيث يدرس فيهما الحركة بصدد المحرك والمتحرك، فيبرهن في الجزء السابع على وجود حركة أول ومحرك أول، أما في الجزء الثامن فيدرس هذه الحركة الأولى وهذا المحرك الأول في ذاتهما دراسة تمهيدية كمقدمة لدراستهما في "ما بعد الطبيعة".

وسنحاول في دراستنا للحركة عند أرسطو أن نتتبع على قدر الإمكان طريقة العرض الأرسطي بحسب ورود هذه الموضوعات في كتاب الطبيعة.

### طبيعة الحركة:

أشرنا إلى أن أرسطو قد عرف الطبيعة في الجزء الثاني من كتاب الطبيعة بأنها تبدأ للحركة والسكون، ومن ثمة فإن دراسة الطبيعة تتطلب تفسيراً للحركة،

(١) المرجع السابق ص ٢٠٠.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٠ به.

وهذا موضوع دراسة الفصل الأول من الجزء الثالث من كتاب الطبيعة. يبدأ أرسطو في هذا الفصل باستعراض منهج البحث الذي سيسير عليه في دراسته للحركة ولواقعها، فيذكر أنه لما كانت الطبيعة مبدأ للحركة وللتغير. تعين وهو بصدد دراسته للطبيعة، ألا يهمل يبحث الحركة لأنه لو أهمله لكان في ذلك إهمالا لدراسة الطبيعة كلها؛ ثم يجب ملاحظة أن الحركة تتم في الأجسام الطبيعية أو في تلك الأجسام التي تتميز بأنها ممتدة متصلة، لأنه لو كانت متقطعة بالفعل فإنها لن تكون كما متصلا، ولما كان الجسم الطبيعي المتصل يكون متناهي أو لا متناهي (ومعنى قوله متناهي أن له مقدارا وحدودا وشكلا معينا وصورة معينة. أما الجسم اللامتناهي فإنه لا يمكن أن نتصور له حدودا أو نهاية أو صورة متكاملة). فإن الجسم اللامتناهي يدخل في دراسة الحركة. ولما كانت الحركة تمتنع بدون المكان والخلاء والزمان فإنه يجب بحث هذه المسائل أيضا.

ويعد أن يفرغ أرسطو من استعراض المسائل التي سيتناولها بالدراسة عن الحركة في كتاب الطبيعة. يبدأ في دراسة طبيعة الحركة في ذاتها. ويذكر أنه يجب التمييز أولا بين ما هو بالفعل دائما وما هو تارة بالفعل وتارة بالقوة. وهذا بصدد الشخص المفرد أو الكم أو الكيف، وكذلك بصدد مقولات الوجود الأخرى، وأما "النسبة" فهي علاقة إضافة بين طرفين من حيث الزيادة والنقصان والفعل والانفعال والمحرك والمتحرك<sup>(١)</sup> ويقرر أرسطو بعد هذا أن الحركة لا توجد خارج الأشياء الطبيعية لأنه لا يوجد أي شيء خارج هذه الأشياء، ذلك أن أي تغيير إنما يتم من حيث الجوهر أو الكيفية أو الكمية أو المحل، إذ أن هذه هي لقط الموضوعات المشتركة للتغير. ويحدث التغير في كل من هذه الموضوعات بطريقة مزدوجة. فالنسبة للجوهر نجد: الصورة والحرمان أو العدم، وبالنسبة للكيفية نجد: الأبيض والأسود وبالنسبة للكمية نجد التام وغير التام، وأما بالنسبة للنقطة أي الحركة المحلية فإننا نجد النقطة المتجهة إلى المركز والنقطة البعيدة عنه. أو الثقيل والخفيف. ومن ثم فإنه توجد أنواع من الحركات بقدر أنواع الوجود. ويختم أرسطو هذه الدراسة الأولية لطبيعة الحركة بإيراد تعريف لها فيذكر: أنها فعل ما هو بالقوة بما هو

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٠ ب.

بالقوة، أى أنها فعل الشئ المتحرك منظورا إليه من ناحية صورته من حيث أنها بالفعل، لا بذاتها، ولكن لكونها متحركة<sup>(١)</sup>. وقدماء الفلاسفة لم يفتنوا إلى طبيعة الحركة ذلك لأنهم لم يكتشفوا الصلة بين القوة والفعل<sup>(٢)</sup>.

على أن هذه النظرية التى يفسر بها أرسطو الحركة تصمح - بحسب رأيه - بتفسير العلاقة بين المحرك والمتحرك وبين الفعل والانفعال، فالحركة فى ذاتها واحدة ولكنها تصبح فعلا عندما تكون من ناحية الفاعل أى المتحرك، وتصبح انفعالا إذا نظرنا إليها من ناحية المفعول بها أى المتحرك، ويفصل أرسطو القول فى نظريته هذه فيذكر أن الحركة هى التى يخرج فيها المتحرك من القوة إلى الفعل، فكان أمامنا قبل الحركة موجودا ساكنا، ومعنى أنه ساكن أنه متحرك بالقوة قبل الحركة، ووظيفة المحرك أن يحرك هذا الساكن فيخرجه من حال القوة إلى حال الفعل، وفى فعل التحريك هذا تجد أن المتحرك يتفعل بالحركة، أما المحرك فيتعلق به فعل الحركة، وهذا هو معنى قولنا إن الحركة "فعل ما هو بالقوة". ولنضرب لذلك مثلا. فحركة نمو الطفل إلى دور الشباب هى فعل يتحقق بالتدريج. وهذا معنى قول أرسطو: إن الحركة فعل ناقص يتجه من القوة إلى الفعل، ويتدرج من القول إلى الفعل التام أى من السكون إلى الحركة، فالطفل يمر بمراحل متدرجة يتلو بعضها بعضا إلى أن يصل إلى مرحلة الشباب، ولكنه كان يتضمن أو يشتمل من قبل على الشباب بالقوة، كما أن البذرة تحتوى على الشجرة بالقوة ومن ثم فإن حركة للموجود الطبيعى إنما تكون تحققا فعليا لما يكون بالقوة فى هذا الموجود.

أما إضافة عبارة (بما هو بالقوة) إلى التعريف الأرسطى للحركة، وهى تعنى من حيث ما هو بالقوة، فذلك يرجع إلى أن الوجود الطبيعى الذى يكون موضوعا للحركة قد يتضمن أمورا أخرى كثيرة غير تلك التى تتوجه إليها الحركة، وقد تكون هذه الأمور بالقوة أو بالفعل فى هذا الموجود. ويتبع ذلك أيضا أن هذه العبارة الأخيرة تشير إلى أن القوة المقصودة تتعلق بنوع الجسم موضوع الحركة، فلا ينمو الطفل مثلا فيصبح لرسا، إذ أن الحركة النامية التى يكون من نتيجتها أن يصبح الطفل رجلا متعلقة بإمكانات مغروسة فى الطفل أى بقوى كامنة فيه.

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠١.

(٢) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠١ ب، ٢٠٣.

ويتضح من هذا أن أرسطو قد ربط بين الحركة وطبيعة الأشياء المتحركة، فليست الحركة فعلاً عاماً، ولكنها فعل محدود ورسوم بهند وبغاية حسب صور الجسم الطبيعي، وحسب القوى الكامنة فيه، فعندما تتحقق القوى الكامنة في الجسم وتنتهي إلى هائيتها المرسومة يكون قد تم تكوين الجسم الطبيعي. وهذا المثال الذي يسموه أرسطو خاص بفعل النمو غير أنه ينطبق على الاستحالة والحركة المحلية أيضاً.

ويذكر أرسطو رأياً غريباً في تفسيره للحركة فيذهب إلى أنه لكي تتم الحركة يجب أن يؤثر المحرك الطبيعي في المتحرك بالتماس<sup>(١)</sup>

ويعد أن يعرف أرسطو مبادئ الحركة وعللها يبدأ في دراسة التغير، ولكنه قبل أن يتعمق في هذه الدراسة يستعرض بعض اللواحق التي ترتبط بالحركة في أذهان الجمهور، وهي: اللامتناهي والمكان والخلاء والزمان. وسنشير هنا إلى هذه اللواحق قبل الكلام عن التغير وأنواعه.

### لواحق الحركة:

(أ) اللامتناهي: ما هي طبيعة اللامتناهي؟ لقد أوضح أرسطو أن الأجسام الطبيعية ما دامت تشتمل على صورة معينة فإنها يجب أن تكون متناهية إذ أن اللامتناهي معناه اللاتمهي، ومع هذا فقد سلم قدماء الفلاسفة بأن اللامتناهي موجودة بالفعل. ومن بين هؤلاء الفيثاغوريون وأفلاطون<sup>(٢)</sup>. والفسيولوجيون، وقد دفعهم إلى ذلك ما لاحظوه من لا نهائية الزمان، وإمكان انقسام المقادير إلى ما

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٣:

Hence we can define motion as the fulfilment of the movable qua movable, the cause of the attribute being contact with what can move, so that the mover is also acted on.

(٢) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٣ (١) (إن كل من عرض لهذا الجزء من الفلسفة بطريقة جديدة

تكلم عن اللامتناهي. وقد اقر الجميع بأن اللامتناهي شيء بالذات لا يحمل على شيء آخر، إذ أنه جوهر قائم بذاته. ولكن الفيثاغوريين عتوا أن اللامتناهي يوجد في الأشياء المصنوعة "لأنهم لم يجعلوا الأعداد مفارقة" وكل ما هو خارج عن السماء يحبر لا متناهياً. أما أفلاطون فقد قال على النكس من هؤلاء بأنه لا يوجد أي جسم خارج السماء بما في ذلك العنل. ولهذا السبب فالمثل لا توجد في أي مكان، أما بالنسبة للامتناهي فإنه يوجد في الأشياء المصنوعة وفي الأفكار على السواء. وعند أفلاطون يوجد نوعان من اللامتناهي وهما "الأكبر والأصغر" وفيما يخص مشكلة الأكبر والأصغر عن أفلاطون راجع الجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفي للمؤلف.

لانتهائية، وفعل الكون الذى لا ينقطع، فإن ذلك يرجع إلى لا نهائية المصدر التى تصدر عنه الأشياء، وكذلك من ملاحظتهم أن الشيء المحدود إنما يحده شيء آخر وهكذا، بحيث لا يوجد فى النهاية أى حد معين، واستندوا أيضاً إلى معانيهم لحركة الفكر فى تسلسل الأعداد وزيادة المقادير، والتقدم نحو مكان خارج العالم<sup>(١)</sup>

والواقع أن اللامتناهى لا يمكن أن يكون جوهرًا أو كيفية أو مقوماً. ويؤيد قولنا هذا دليل مستمد من تعريف الجسم ودليل آخر قائم على اعتبار طبيعة الأعداد، وأدلة فيزيقية أخرى. فالقول بجسم لا متناهى لا يتفق مع تعريفنا للجسم لأن هذا الجسم اللامتناهى يستحيل وجوده فى الواقع إذ أنه لا يمكن أن يكون مركباً أو بسيطاً، وكذلك فإن القول بوجود أجسام لا متناهية يتعارض مع إدراكنا لحقيقة المكان<sup>(٢)</sup>

ولكن تبقى دعوى وجود اللامتناهى مستندة إلى لا نهائية الزمان وانقسام المقادير، ولكى نحل هذا الإشكال يجب أن نسلم بوجود اللامتناهى فى درجة أقل من الوجود الفعلى، أى أن تحمل عليه وجوداً بالقوة من نوع خاص به بحيث يبقى دائماً بالقوة ولا يتحقق أبداً بالفعل<sup>(٣)</sup>. وعلى هذا فاللامتناهى هو ما يمكن الاستمرار فى قسمته دون (توقف كالمقدار، فيمكن مثلاً تقسيم المقدار إلى جزئين، وكل جزء إلى جزئين آخرين وهكذا إلى ما لا نهاية. وبالنسبة للعدد يكون اللامتناهى هو ما يمكن الاستمرار فى إضافة أعداد جديدة إليه بحيث تستمر الزيادة ولا تقف عند حد معين<sup>(٤)</sup>، ذلك لأن كلا من الانقسام إلى أجزاء والزيادة فى الأعداد إذا توقفت، بطل قولنا باللامتناهى إذ أنه فى هذه الحالة سيتحقق بالفعل، ويصير محدوداً فتعريف صورته وشكله، فإن كان من الجواهر الفارقة فإنه سيصبح غير منقسم، وإن كان من

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٢ (ب) ٢٠٤ (أ).

(٢) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٤ (أ) ٢٠٥ (ب).

(٣) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٦ (أ) ٢٠٢ (أ).

(٤) يلاحظ أن هذه الإشارة الأرسطية إلى لا تهاى الأعداد تتفق مع ما ذكره أفلاطون عن الفئالى اللامحدود The Indefinite Dyad غير أن أرسطو يشير إلى إمكان اللانهاى أى قبول العدد لمبدأ اللانهاى بينما يشير أفلاطون إلى أن مبدأ اللانهاى متحقق بالفعل فى التناهى اللامحدود (راجع كتاب الفكر الفلسفى - الجزء الأول للمؤلف).

الأجسام الطبيعية أو الرياضية، فإنه سيصبح معين الشكل والصورة وعندئذ وبصير متاهيا. فليس اللامتناهي إذن مركبا بالفعل كما ادعى القدماء، ولا يستحق ما أضفاه عليه انكسار تدريس من صفات سامية إذ أنه مضاد لما هو تام وكامل، لأنه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهى إلى الفعل ولا يوجد شيء خارج عنه. وبذلك تبطل حجج زينون لأنه افترض أن اللامتناهي فى الزمان والمكان متعلق بالفعل وهذا خطأ. وكذلك يمكن أن نرفض البراهين الخاطئة التى وضعت للتدليل على وجود اللامتناهي بالفعل<sup>(١)</sup> فالفرق شاسع بين انقسام الخط إلى أجزاء لا متناهية بالفعل وبين إمكان انقسامه، ومن لم يمكن عبور المسافة التى قال زينون عنها أنها لا متناهية فى الانقسام بحيث كان يتعذر عبورها فى نظره.

### ٣- المكان :

يعد دراسة الحركة ودراسة اللامتناهي الذى يتعلق بها تعلقا ذاتيا من حيث أنه كم متصل، يبدأ أرسطو فى استعراض اللواحق التى تتعلق بالحركة من خارج وذلك مثل المكان. فما طبيعة المكان وما حقيقة وجوده؟

يذكر أرسطو مبدئيا أنه يمكن إثبات وجود المكان من ملاحظة شغلنا لمكان معين وانتقالنا من مكان إلى آخر، فإن ذلك يؤكد لنا أن المكان موجود ما دما نشغله بالفعل، وكذلك عندما نصب الماء من الإناء فإن الهواء يحل محله، هذا فضلا عما ساقه القدماء من أدلة متعددة على وجود المكان.

ويشير أرسطو إلى أنه قد تنشأ صعوبات من اعتبارنا أن المكان جسم، إذ كيف يحل جسم فى جسم آخر؟ "فمن المستحيل أن يكون المكان جسما، لأنه فى هذه الحالة سيجمع جسمان معا"<sup>(٢)</sup>. وستكون حدود الشيء هى نفس حدود المكان الحال فيه، وحدود المكان لا عنصر لها وليست مؤلفة من عناصر، وكذلك ليست علة وأليس لها مكان بل هى تستعر فى الاتساع بصدد كل زيادة<sup>(٣)</sup> ويتساءل أرسطو عما إذا

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٢ (أ)، (ب) - ٢٠٨ (١)

(٢) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٩ - وفى هذا رد على زينون، راجع أيضا ٢١٠ ب ص ٢٢ - ٢٦.

(٣) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٨ (أ) - ٢٠٩ (١).



كان المكان صورة أو مادة<sup>(١)</sup> فيقول: إذا ميزنا بين ما هو نسبي في ذاته وما هو نسبي بغيره، فيجب أن نميز بين المكان المشترك الحاوي لجميع الأجسام والمكان الخاص بكل جسم على حدة، فمثلا أنت الآن في السماء لأنك في الهواء. . والهواء في السماء، وأنت أيضا في الهواء لأنك على الأرض (والأرض في الهواء)، وكذلك أنت على الأرض أيضا لأنك في هذا المكان الذي لا يحتوى على أى شيء غيرك، فإذا كان المكان هو الغلاف الأول الذي يحوى كل جسم، فهو من ثم نوع من الحد وبالتالي فإن المكان يبدو على هذا النحو صورة كل شيء.. وعلى العكس من ذلك، فإنه حينما يكون جزءًا للمقدار فإنه يصبح مادة. ومثل هذه الدراسة تبين لنا بوضوح تام أنه يصعب أن ندرك طبيعة المكان إذا افترضنا أنه (مادة أو صورة)، فمن المستحيل أن يكون المكان مادة أو صورة، إذ الواقع أن الصورة والمادة لا يمكن أن ينفصلا عن الشيء بينما يمكن للمكان أن ينفصل عنه، ذلك لأن المكان الذي كان فيه هواء نجد أنه قد حل فيه ماء.. وأيضاً فإن المكان ليس جزءاً ولا حالة، ولكنه منفصل عن كل شيء. يبدو في الواقع أن المكان شيء مثل الإناء من حيث كون الإناء مكاناً يمكن نقله، وهو كذلك ليس جزءاً من الشيء. وإذا كان ما دام منفصلاً عن الشيء فإنه لا يكون صورة، وما دام مجرد فلاف (حاو للشيء) لا يكون مادة<sup>(٢)</sup>.

من هذا يتبين لنا كيف أن المكان ليس صورة أو مادة، وأنه نوصان: مكان مشترك يوجد فيه أكثر من جسم واحد، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم على حدة، وإذا تحرك هذا الجسم فإنه يكون متحركاً بالذات، أما المكان فإنه يتحرك بالعرض، وكما أن المكان ليس صورة أو مادة فهو أيضاً ليس فجوة بل هو سطح حاو<sup>(٣)</sup>. له طول وعرض، وبذلك يمكن تعريف المكان الخاص بكل جسم بأنه السطح الساكن للجسم الحاوي<sup>(٤)</sup>، أعنى السطح الباطن المماس للجسم المحوى، فالمكان الخاص إذن هو الحاوي الأول للجسم وهو مغارق له خارج عنه، وقد يتحرك الجسم

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٩ (أ) - ٢١٠ (ب).

(٢) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٩ (ب).

(٣) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢١٠ (ب) - ٢١٢ (أ).

(٤) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢١٢ (أ).

ويتحرك معه المكان الذى يحويه فتكون حركة المكان بالعرض كما ذكرنا لأنه يكون ساكنا فى ذاته وقير متحرك، ويقال عن الجسم إنه فى مكان إذا وجد ما يحويه، أما إذا لم يوجد ما يحويه فإنه يكون كالعالم الذى يقال إنه فى المكان بالعرض لأنه ليس شئ، خارج العالم فمكانه سطحه الظاهر فسحب، وكذلك النفس وهى غير مادية يقال إنها فى المكان بالعرض لأنها فى الجسم والجسم فى المكان.

يقول أرسطو بهذا الصدد "ثبتت موجودات أخرى توجد فى المكان بالعرض مثل النفس والسماء.. لا يوجد شئ خارج العالم كله، وبالتالي فإن جميع الأشياء توجد فى السما، لأن السما تشمل العالم كله. ولكن مكان العالم ليس هو السما بل هو أطراف السما العاصلة للجسم المتحرك بحيث تكون كحد ساكن له ومن ثم فإن الأرض تكون فى الماء، والماء يكون فى الهواء وهذا الأخير يكون فى الأثير، والأثير يكون فى السما، ولكن السما لا تكون فى أى شئ آخر"<sup>(١)</sup>.

### (٣) الخلاء :

وينتقل أرسطو بعد هذا إلى تناول مشكلة الخلاء بالبحث، وذلك بحسب النظام الذى أشار إليه فى مسهل كلاس من الحركة، فيذكر أنه من الضروري دراسة الخلاء، لأن البعض يعرف المكان بأنه جزء خال معد لقبول الجسم، وأن الخلاء مكان خال من الجسم، وأنه بدونه لا يمكن تفسير الحركة، والتغير فى الكثافة وفعل التفذى وما ينجم عنه من زيادة فى الجسم<sup>(٢)</sup>

يذكر أرسطو أن الجمهور يرى أن الخلاء امتداد لا يوجد فيه جسم محسوس وسبب ذلك أن الناس يرون أن كل موجود فهو جسمى وأن ما هو جسمى فهو محسوس، والمكان الذى لا يوجد فيه جسم محسوس يعتبر خلاء، فكأن المكان الممتلئ هواء يعتبر فى نظرهم خلاء<sup>(٣)</sup>

ومن ناحية أخرى فإنه لما كانت الأجسام كلها ملموسة فإنه يتعين أن يكون لها وزن أى أن تكون ثقيلة أو خفيفة، وينتج عن هذا قياسا أن الخلاء هو مالا يوجد

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢١٢ (أ).

(٢) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢١٢ (ب).

(٣) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢١٢ (أ) (ب).

فيه ما له وزن، ولما كانت النقطة - وهى مبدأ الامتداد (والامتداد هو مبدأ الجسيمة الملموسة - لا وزن لها فهى لا ثقيلة ولا خفيفة؛ فإنها على هذا الأساس تصبح خلاء، وكذلك الامتداد؛ وإن فمكن القول - بحسب هذا الاستنتاج - أن الخلاء مكان يوجد فيه امتداد لجسم ملموس، ومن ناحية أخرى فإن الخلاء لا يشغله جسم ملموس؛ ومن ثم فإن القائلين بوجود الخلاء يقيمون فى تناقض من حيث أنهم يقيمون الجسم الملموس فى الملاء على أساس النقطة والامتداد وهما غير ملموسان ويوجدان فى الخلاء، وإذا كان الخلاء فى نظرهم فجوة أو فجوات فى الملاء فإن الجسم كله - وأساسه الامتداد - سيختل على خلاء فى تكوينه الأساسى<sup>(١)</sup>.

وهؤلاء المؤيدون لوجود الخلاء على اعتبار أنه ما لا يوجد فيه جسم ملموس هل يستطيعون تفسير مفردات الألوان والأصوات من حيث أنها غير ملموسة؟ وهل تعتبر فى نظرهم خلاء لهذا السبب؟ إنهم يكتفون بالرد بأن هذه المفردات إذا كانت تستطيع استقبال ما هو ملموس فهى خلاء وإذا لم تكن كذلك فهى ليست خلاء.

وقد ظن الأفلاطونيون أن الخلاء هو المادة من حيث أن الخليط أو العماء أقرب إلى العدم، ولكن الحقيقة أن المادة لا تنفصل مطلقاً عن الأجسام المركبة منها، وإذا كان ثمت خلاء فإنه لا يوجد فيه جسم أصلاً.

ويتعين القول إذن بأن الخلاء لا وجود له سواء كمفارق أو غير مفارق؛ إذ لا وجود لفجوات بين الأجسام أو ثنائها.

ويزعم القائلون بالخلاء أنه تتمتع الحركة بدونه. فالخلاء فى نظرهم موعلة الحركة وهو الذى تحدث فيه الحركة. ولكن ارتباط الخلاء بالحركة ليس ضرورياً. إذ أن الخلاء ليس شرطاً ضرورياً لإتمام الحركة. وهذا ما لم يقطن إليه مليسوس<sup>(٢)</sup> ولهذا فقد قال بامتناع الحركة لانتفاء الخلاء ومن ثم فإن الوجود فى نظره واحد ساكن.

ولكن الواقع أن التغير يتم فى الملاء مع انقضاء الخلاء وكذلك تحدث الحركة الكائنة فى الملاء عن طريق حلول جسم محل جسم آخر بالتبادل دون حاجة إلى.

(١) م. س. ٢١٤ (ب).

(٢) م. س. ٢١٣ (ب) سطر ١٢.

فجوات خلاء خارج هذه الأجسام ويمكن ملاحظة ذلك في دوامات الأشياء المتصلة في السوائل وذلك حينما نلقي حجرا في الماء.

ومن ناحية أخرى فإن التكاثف يحدث لا بضغط الخلاء بل بطرد ما يوجد في الجسم كما يطرد الماء الهواء الذي يحويه عن طريق الضغط<sup>(١)</sup>

وكذلك فإنه يمكن أن يزيد حجم الأشياء لا بسبب إضافة الجديد إليها فحسب بل أيضا عن طريق التغير الكيفي وذلك كما في حالة تحويلنا للماء إلى هواء.

وعلى الجملة فإن القول بالخلاء فيه افتراض لوجود وسط لا مثناه يعوق حركة الأجسام الطبيعية. وكذلك فإن التجربة لا تعطينا أى شيء شبيه بالخلاء<sup>(٢)</sup>

فلا وجود إذن للخلاء سواء بالفعل أو بالقوة مفارقا أو غير مفارقا والموضوع الوحيد للتغير الذي يقبل الضدين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة هو المادة<sup>(٣)</sup>.

#### ٤- الزمان:

بعد أن تناول أرسطو فكرة اللامتناهي والخلاء والمكان يعرض لمعلق آخر من متعلقات الحركة وهو الزمان، فيبحث عن طبيعة الزمان وتعريفه وصلته بالحركة وبالموجودات. ومشكلة الزمان من أهم المشاكل الفلسفية وتظهر لنا أهميتها حينما نمقد مقارنة بين زماننا النفسى الفجورى وزمان الموجودات الخارجة وحينما نقابل بين الزمان النقضى والزمان الأبدى المطلق، وأيضا حينما نطلعننا الذاكرة على تدفق الزمان وتراجعنا إلى الماضى الذى يتجه إلى الإيفال فى القدم كلما تلذعت بنا السنون.

يبدأ أرسطو كلامه عن الزمان بقوله: إن الزمان غير موجود فى ذاته فهو كالحلاء ليس له وجود ذاتى وإنما يتراءى لنا وجوده فى فموض دون أن نتمكن من تعيينه وتحديده، فما مضى من زمان قد انقضى، وأما المستقبل منه فإننا نجهله وما نسميه حاضرا فإنه يزول باستمرار فى اللحظة التى نقول عنه فيها إنه حاضر ويتحول فى الحال إلى ماضٍ -- وإن فأنجزه الزمان وهى الماضى والحاضر والمستقبل، إن هى إلا أقسام اعتبارية لا وجود لها فى الحقيقة<sup>(٤)</sup>

(١) م.س- ٢١٤ (ب).

(٢) م.س- ٢١٦ (١) (ب).

(٣) م.س- ٢١٧ (أ).

(٤) م.س- ٢١٩ أ، ب.

وقد يذهب البعض إلى أن (الآن) هو جزء الزمان وأن الزمان مؤلف من آنات أى أجزاء متشابهة يتحرك منها الزمان المتصل، والواقع أن (الآن) ليس جزء الزمان فلا وجود له فى ذاته إذ أنه لا يمكن أن يبقى كما هو أو أن يتغير من شىء إلى شىء، آخر، بل على العكس من ذلك نجد (الآن) يتلاشى كلية ويتحصر دون رجعة، فالزمان إذن امتداد معين بين أطراف مختلفة، وهو مجرى دافق لا يمكن إبقاؤه أو تحديده وقد اعتقد القدماء خطأ - بناء على مالا حظوه من أن الزمان فى انقضاء مستمر اعتقدوا أنه الحركة الدائرية للعالم أو أنه قلب العالم. والقاتل بأن الزمان حركة إنما يغفل صدور الحركة عن المتحرك وكيف أنها متعلقة به تعلقا أساسيا<sup>(١)</sup>. وكذلك فالحركة ليست متصلة اتصالا مباشرا بالزمان إلا من حيث أن الحركات تتم فى المكان، والزمان فى كل مكان. فالزمان إذن مشترك بين الحركات وثبت علاقة بين الحركة والزمان تجعل الزمان لا ينفصل أبدا عن الحركة فهو مشترك بين الحركات، وكذلك فإن الزمان هو الذى يعد الحركة ومن ثم فهو مقياسها<sup>(٢)</sup>، ولكن الحركة قد يكون من بينها البطيء والسريع بينما الزمان له هيئة رتيبة فهو إذن ليس حركة ولكنه كما قلنا يقوم بالحركة. وتحديد الزمان يتعلق بحالتي النفس، وتأثير هذه الحالة بحركات الجسم، فالزمان متصل لأنه مشغول بالحركة، والحركة متصلة أيضا لأنها تتم فى مكان متصل، فيكون لدينا إذن المكان المتصل الذى تتم فيه بالحركة المتصلة تلك التى تكون متصلة لأنها تتم فى زمان متصل، فالزمان إذن يرجع إلى الحركة، والحركة ترجع إلى المكان. ونحن نجد فى كل من هذه المتعلقات الثلاث مقدما ومتأخرا، ولا حقا وسابقا، إلا أن علاقة المتقدم والمتأخر هذه هى الخاصية الأساسية للزمان، ومن هذا ينتج لنا تعريف الزمان بأنه "عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر"، أو أن الزمان عدد محدود كالأشياء المحدودة فهو مؤلف من مراحل متمايزة يتلو بعضها بعضا وبذلك يمكن عدما<sup>(٣)</sup> والذى يعد هذه المراحل هو النفس، فإذا لم

(١) م.س. ٢١٨ (ب).

(٢) م.س. ٢٢١ (١) ١-٥

Time is a measure of motion and of being moved and it measures the motion by determining a motion which will measure exactly the whole motion....

Further "To be in time" means, for movement, that both it and its essence are measured by time.

(٣) م.س. ٢١٩ (ب)

توجد نفس تشتمل بالزمان وبعبه قلن يوجد زمان ما بل توجد الحركة وحدها في الكان ولا يوجد ما بعدها أى النفس. والنفس هى التى تقيس الزمان وتعتبره كلا واحدا يتألف من ماض وحاضر ومستقبل<sup>(١)</sup>

وقد يعتقد البعض أن (الآن) وهو طبيعة الزمان وماهيته جزء للزمان، ذلك لأنه يرتبط به ارتباطا وثيقا، فهو الذى يجعله متصلا وهو الذى يقسمه<sup>(٢)</sup>، ولكن الواقع أن (الآن) حد الزمان. وأن الزمان لا جزء له بمعنى أنه ليس ثمت وحدة جزئية للزمان. ويمتبر (الآن) بداية جزء ونهاية جزء، وهو بالنسبة للزمان كالنقطة بالنسبة للخط لا يمكن أن يقال إنها جزء الخط بل الصحيح أن يقال أن الخط نقطة تتجه فى اتجاه معين. فالزمان إذن آتات مترابطة تعدها النفس.

وللآن معنيان: أولهما أنه حد الزمان، وثانيهما بمعنى "الحاضر القائم حالا" أى (فى هذه اللحظة) و (على القى) وفى كلا الحالين لا يبقى (الآن) كما هو بل إن خاصية التلاشى التى يتضمنها الزمان تقضى على كل معنى للآن ذلك أن الزمان ينقضى باستمرار فى تدفق دائم دون اعتبار لذاتية آتاته<sup>(٣)</sup>.

وإذا كانت الأشياء جميعا فى الزمان فإن الموجودات الدائمة الخالدة كالمقول المحركة للكواكب والملائكة والله، لا يمكن أن يسرى عليها الزمان بل إن هذه الموجودات تظل فى سكون دائم<sup>(٤)</sup> فكان السكون الذى أشار إليه الإيمليون لا ينطبق إلا على المقولات الخالدة التى لا تكون موضوعا للتغير، فهذه الموجودات الأزلية لا تتحرك إذ هى ثابتة، والزمان يتعلق بالحركة بل هو سقياسها كما سبق أن

(١) م.س - ٢٢٢ (أ) س. ٢٠.

"... if there cannot be some one to count, there cannot be anything that can be counted; so that evidently there cannot be number ... But if nothing but soul, or in soul reason, is qualified to count, there would not be time unless there were soul, but only that of which time is an attribute i.e. if movement can exist without soul, and the before and after are attributes of movement, and time is these qua numerable".

(٢) م.س - ٢١٩ (أ) (ب).

(٣) م.س ٢٢٢ (أ) (ب). يقول أرسطو فلذة ٢٢٢ (أ) سطر ١٠ وما بعده.

"The now is the link of time.. (for it connects Past and Future time). and it is a limit of time (for it is the beginning of the one and the end of the other).

(٤) م.س - ٢٢٠ (أ)، (ب) - ٢٢١، (ب).

ذكرنا. ولهذا فإننا تجد عند أرسطو نوعين من الزمان: النوع الأول هو الزمان المطلق المتعلق بالأبدية، وهو زمان الموجودات الخالدة، ومن حيث أنه لا يمكن القول بأن هذه الموجودات ليست في الزمان أو خارج الزمان فتقول إنها في الزمان بالعرض.

أما النوع الثاني من الزمان عند أرسطو فهو الزمان الإنسان الذى يرتبط بشعورنا وهذا هو الزمان المرتبط بالحركة أى هو الذى نعدده بالحركة، وهو أيضا الذى نقول عنه إنه لا يوجد بدون النفس لأن الزمان عدد، والنفس وحدها هى التى تعد.

والحركة التى ينصب قيام الزمان عليها قد تكون نمواً أو نقصاناً أو استحالة أو نقلة. ولكن النقطة هى الأولى بأن يمدد الزمان، إذ أنها تتم على نحو رتيب، وقد تكون النقطة فى خط مستقيم، وقد تكون أيضا دائرة تستمر دون توقف، وهذه الحركة الدائرية الأخيرة تصلح أن تكون مقياساً للحركات الأخرى، وهى أكملها جميعاً. فيتعين القول إذن بأن الزمان هو عدد هذه الحركة، وبالتالى يمكن الكلام عن دورة الأشياء فى الوجود، وبعض القدماء كالفيثاغوريين وكذلك إخوان الصفا والإسماعيلية يخضعون نظام الأحياء فى الوجود إلى تعاقب الأدوار والأحوال، وكذلك يتكلمون عن حتمية تأثير الحركات السماوية على الموجودات الأرضية<sup>(١)</sup>

ومهما قباينت الأشياء التى يشملها الزمان ويمدها فإن الزمان يبقى واحداً، ذلك أن وحدة العدد لا تتأثر باختلاف الأشياء المعدودة.

### التغير وأنواعه:

يعود أرسطو فى الكتاب الخامس من (السماع الطبيعي) لدراسة الحركة بمعنى أوسع، فالحركة عنده تعنى التغير فى الوجود بصفة عامة، وهو الذى يتم من طرف إلى طرف آخر ضده، فقد يكون التغير من اللاوجود إلى الوجود ويعسمى كونا كتغير اللا أبيض إلى الأبيض، وقد يكون من الوجود إلى اللاوجود كتغير الأسود إلى اللاأسود، ويعسمى فى هذه الحالة فساداً، ولا يمكن أن نتصور حدوث تغير من اللاوجود إلى اللاوجود<sup>(٢)</sup>

(١) م. س. - ٢٢٣ (ب) - ٢٢٤ (أ).

(٢) م. س. - ٢٢٤ (أ)، (ب).

والتغير الذى ينصب على الجوهر وهو الكون والفساد يسمى بالتغير الجوهري. أما التغير العرضي، فهو ما يقع على الجسم المادى من حركات من حيث المكان والكيفية والكمية<sup>(١)</sup>، وهذه مقولات ثلاث تتعلق بها حركات ثلاث على التعاقب، وهى النقلة والاستحالة، والزيادة والنقصان. ويؤكد أرسطو ضرورة التماس بين المحرك والمتحرك كشروط ضرورى لتمام حركة النقلة، وكذلك فى حالة الزيادة أو النقصان.

أما الزمان والإضافة والفعل والانفعال، فإن أرسطو يرفض أن يجعل منها مقولات. فالزمان الذى كان يظنه السامثون مقولة بذاته جعله أرسطو - كما بينا - مقياسا للحركة بحسب المتقدم والمتأخر، أى أنه أصبح متعلقا بالحركة. وأما الإضافة فإنها لا تعتبر مقولة بذاتها عند أرسطو إذ أن التغير يقع على طرفيها. يبقى الفعل والانفعال، وكل منهما تغير لا يمكن أن تحسده مقولة بعينها، فقد تكون للانفعال مظاهر جسمية، وقد يتداخل الفعل والانفعال مع أى من المقولات الثلاث الأساسية أى المكان والكم والكيف<sup>(٢)</sup>.

وبفصل أرسطو القول فى الحركات المتعلقة بهذه المقولات الثلاث، وهذه الحركات هى النقلة والاستحالة والزيادة والنقصان:

**أولاً:** أما النقلة أى الحركة الموضعية الظاهرة، فهى تختلف باختلاف الكائن المتحرك، فالكائن الحى له نقله تختلف عن الحجر، أى أن حركة الجساد تركز إلى مركز العالم، ثم أن هناك حركة الكواكب وهى حركة دائرية، وقد رأى المسلمون فيما بعد أن الكواكب ما دامت لها حركة دائرية فهى بذلك كائنات حية. ويمكن أن نقسم حركات الكائن الحى إلى حركة من طرف إلى طرف. ثم إلى حركة

(١) م.س - ٢٣٥ (ب).

(٢) م.س - ٢٦٦ (أ)، (ب).

ويشير أرسطو فى هذا النص إلى غير المتحرك، فيقول أنه على أربعة أنواع: ما لا يتحرك أصلاً كالصوت وهو غير هركى، وما يتحرك بصعوبة، وما تكون حركته بطيئة فى البداية، وما لا يتحرك مع لغيره على الحركة بالطبع، ويسمى هذه الحالة الأخيرة بالسكون المضاد للحركة، فهو عدم حركة فى موضوع من شأنه أن يتحرك (٢٢٦ ب - س ١٥).



دائرية لا طرف فيها إلا من الوجهة الدائرية المحضة. ولعلنا نتساءل كيف يمكن تطبيق المبدأ العام الأرسطي على الحركة الدائرية، إذ أن أرسطو قد قال بأن الحركة تغير من طرف إلى ضده، ومن المعروف أن الحركة الدائرية لا تتوقف فيكيف يمكن إذن أن يقال إن في هذه الحركة انتقالاً من طرف إلى ضده؟

**ثانياً: الاستحالة:** وهي التي تطرأ على الكيف كتغير لون الجلد في حالة الانفعال أو المرض. ولا يجب أن نخلط بين هذا النوع من التغير الكيفي، وبين التغير الجوهرى الذى يتم بإحلال صورة مكان صورة.

**ثالثاً: أما الزيادة والنقصان:** فهى التغير الذى يطرأ على الكم وذلك كما يكبر الطفل ويصبح شاباً يافعاً، وحينما يخسر المريض ثقله الغذاء.

ويلاحظ أن لكل حركة بداية ونهاية، وتنتهى الحركة إلى السكون وذلك عندما تتحقق إمكانياتها كلها أو بعضها فى الوجود، وليست الحركة فعلاً بنفس المعنى الذى نطلقه على الصورة أو الماهية. إذ هى فعل ما هو بالقوة أى شىء متحرك<sup>3</sup> لا باعتبار صورته أو ماهيته فى ذاتها. بل باعتبار هذه الصورة متحركة فسحب، وإذن الحركة كفعل لا تتعلق بالصورة أو الماهية فى ذاتها إذ أن هذا يعتبر تغيراً جوهرياً بل إنها فعل بالعرض بالنسبة للصورة أو للماهية وهذا الفعل هو كون الصورة أو الماهية متحركة.

أما قول أرسطو بأن الحركة تنتهى إلى السكون فعندما تتحقق مسائل إمكانياتها فذلك مثلاً كالطفل: فإنه يكبر ويتمو لأنه حاصل فى جسمه على إمكانيات النمو التى توصله إلى دور الشباب وإلى حدود النمو الذى تقتضيه صورته، فإذا ما تحققت هذه الإمكانيات، أى إذا ما تحقق له هذا النمو بحسب الصورة سواء كانت صورة النفس كمحرك أو صورة الجسم كمحرك، فإن حركة ذلك النمو تقف وتسكر أى أن هذا النمو لا يستمر بتغير حدود، بل يتوقف عندما يحقق ما تقتضيه طبيعة الجسم النامي، ويبقى أن إمكانيات النمو هذه متعلقة بصورة الطفل أو بالشىء المتحرك، فليس للحركة من معنى إذن إلا فى علاقة صورة مع مادة أى فى علاقة ما هو بالفعل مع ما هو بالقوة.

أما قول (أرسطو) إن الحركة لها بداية ونهاية فإنه يفسره بالتغير من ضد إلى ضد<sup>(١)</sup> ، فإذا تحول شيء ما إلى الصواد مثلاً فمعنى ذلك أنه كان قبل ذلك غير أسود، وإذا كبر شيء ما فمعنى ذلك أنه كان صغيراً قبل أن يكبر، وإذا سقط حجر من أعلى إلى أسفل فذلك يعنى أن الحجر كان فى أعلى قبل سقوطه. وإن فكل حركة إحلال تتم بين ضدّين من أعلى إلى أسفل، من أبيض إلى أسود. فالحركة إحلال ضد مكان آخر، ويتعين شرط آخر فى الحركة وهو أن يدها ونهايتها يجب أن يكونا من جنس واحد. فالحركة تتم من لون إلى لون آخر، ومن مكان إلى مكان آخر، وليس من لون إلى مكان مثلاً. وهناك ثلاثة أجناس عليها للحركة وهى النقلة والاستحالة والزيادة والنقصان: وتتحقق هذه الأجناس فى ثلاث مقولات - كما ذكرنا وهى المكان والكيف والكم على الترتيب<sup>(٢)</sup> وفى أنواع الحركة الثلاثة نجد أن الحركة تكون بدايتها عدم صفة أو وضع ما، ونهايتها التى تصل إليها هى الحصول على هذه الصفة. أو على هذا الوضع فالحركة تبدأ كما قلنا من اللاأبيض وتنتهى إلى الأبيض، ومن اللاموسقى إلى الموسقى، فالحظة تحرك الشيء بفعل الحركة هى لحظة عدم الصفة التى يكون عليها قبل الحركة، ويبقى أن عدم الصفة السابقة على الحركة وامتلاك الصفة الجديدة التى انتهت إليها الحركة، يبدو أن هاتين الحالتين تتمان فى موضوع ثابت لا يتغير، له صورة معينة كالإنسان مثلاً.

### الكون والفساد:

لنتساءل فى النهاية لماذا لم يصف أرسطو الكون والفساد إلى الأنواع الثلاثة للحركة ويجعلها جنساً رابعاً لها. والواقع أن أرسطو فعل ذلك بادية الأمر ولكن سرعان ما استبعد هذا الرأى، لذلك أن الحركة بأنواعها الثلاثة تتم من الوجود إلى الوجود مع بقاء الصورة الجوهرية على ما هى عليه، ولذلك فيمكن اعتبار هذا التفسير فى الحركة تغييراً بالعرض. أما فى حالة الكون والفساد فالتغير<sup>(٣)</sup> جوهرى ينصب على الصورة أو هو ميلاد صورة فى حالة الكون واختلاف صورة فى حالة الفساد، أو

(١) م. م. ٢٢٤ - ب = ١٢٩ = ٢٣٩ م ١٤ - ٢١ - ٢٣٠ ب.

(٢) م. م. ٢٠: ب

(٣) التغير الجوهرى كالتغير الكيمى الذى يحدث فجأة دون سابق مقدمات

بمعنى آخر هو انتقال من الوجود إلى الوجود أو بالعكس، وإذا كانت الحركة هي انتقال من الضد إلى الضد فإن ذلك لا يمكن أن يحدث بصدد الصورة أو الجوهر، ذلك أن الجوهر لا ضد له ولذلك فإن التغير في حالة الكون والفساد يحدث فجأة وبطريقة غير متصلة، وليس كالحركة التي قد تتم بالتدرج في الزمان أى بطريقة متصلة<sup>(١)</sup>

أما التغير العرفي فهو الذى يتم بالتدرج وينبه أرسطو إلى أنه لا يجب الخلط بين الكون وبين الحركة التى تظراً على المادة وتعدّها لاستقبال صورة التمثال، والتغيرات التى تظراً على البذرة وتعدّها لاستقبال الصورة التى ستكون عليها بعد استنباتها، فإن هذه التغيرات التى تدرسها العلوم لا تعد "كوناً"، بل هى حركات مهددة للكون أى لحلول الصورة، وقد تحدث هذه الحركات وتنتهى فى نفس الوقت الذى تحل فيه الصورة.

ولنعرض فى النهاية إلى البواغث التى أدت بأرسطو إلى وضع نظريته فى الحركة. ويسهل علينا إذا تتبعنا المذاهب السابقة على أرسطو أن نثبين الهدف الذى يرمى إليه من وضعه لهذه النظرية، فقد كان (هرقليطس) يرى فى الحركة سيلانا مستمرا، أما (بارمنيديس) كما نعرف فقد نفى الحركة وبالتالى الكثرة وأثبت يدلها السكون والوحدة، وحاول (أفلاطون) أن يوفق بين هذين الاتجاهين فقبل مبدأ هرقليطس وجعله مبدأ للعالم المحسوس، أما مبدأ بارمنيديس فقد جعله مبدأ للعالم العقول. ولكنه وجد صعوبات جمة بصدد تفسير العالم العقول على ضوء مذهب بارمنيديس؛ وقد أشرنا فى كلامنا عن أفلاطون إلى أنه انتهى إلى إقرار فكرة التداخل بين المثل لكى يوجد نوعا من الاتصال والحركة والكثرة، وحينما أراد أن يتكلم عن الكثرة التى تقوم فى الحركة وضع مبدأ الثنائى اللامعين أو اللامحدود. أما أرسطو فقد رأى فى القول بالتغير المستمر نفيا للصورة الثابتة وهو ما يعد أيضا نفيا لموضوع العلم إذ أن هذه الصورة هى الموضوع الحقيقى للعلم، فإذا كانت متغيرة دائما تعذر أن تكون موضوعا لأى إدراك وقد أشار أرسطو إلى أن موقف هرقليطس قد دفع بأفلاطون

(١) م. س. - ١٢٠٣.

إلى التسليم بوجود عالم آخر معقول يصون به العلم ويوجد فيه موضوعا لدراسته، ولكن أرسطو يقول عن نفسه إنه سيحاول أن يجد صورة العلم فى عالمنا هذا لا أن يقر إلى عالم آخر كما فعل أفلاطون: ذلك أن فلسفة أرسطو تفترض أن هذا العالم هو الوجود الحقيقى، ومن الممكن - عن طريق الاستقراء - أن نجد فى العالم مجموعة من الحركات يحدد بعضها حالات بدء وبعضها الآخر يحدد حالات نهاية للحركة، ومن ثم فليس هناك أى أساس للقول بالتفسير المستمر للصور الجوهرية، ذلك أن المشاهد فى الواقع أن الصور تبقى كما هى وأنتا تستطيع التعرف على زيد أو عمرو أو حيوان ما أو نبات ما فى أوقات مختلفة واللا يمكن التفاهم والاتصال. ونجد أرسطو يقول "إن تجربتنا تدلنا على أن التفاهم والاتصال والتعرف على الموجودات الخارجية. كل هذه الأفعال نحس بأنها قائمة، فإذا لا يمكن القول بأن الصور الجوهرية فى تغير مستمر، ويلزم عن هذا الموقف نفس سبق القوة على الفعل أو اللامعين على المعين. فعند أرسطو الفعل أو الصورة يتقدمان على القوة أو المادة. وينتج عن هذا أن الصور التى هى موضوع العلم تكون قيمة ثابتة. وتبقى هذه الصور الجوهرية اللعل الثابتة التى توجه سلسلة التغيرات العرضية التى تطرأ على المادة. وإذا قد انتهى أرسطو إلى رفض موقف هرقليطس. وكذلك موقف أفلاطون الذى يقول بالجواهر الأزلية المعقولة. واعتبرها جواهر ثابتة لا تقبل أى نوع من التغير أو الحركة. أما الجواهر الأولى فهى الصور المتشخصة الموجودة فى هذا العالم. وهذه إحدى النتائج الهامة لمذهب أرسطو فى الحركة.

### مصدر الحركة:

بعد دراستنا للحركة فى ذاتها وأنواعها ومتعلقاتها يجب أن نوضح مصدرها وعلاقتها بالمتحرك والمتحرك. وعلى الرغم من أن أرسطو سيفصل القول عن هذا الموضوع فى "المتافيزيقا" إلا أننا يجب أن نشير إليه ونحن بصدد علم الطبيعة. إن كل متحرك لا بد أن يتحرك بواسطة شىء آخر، فللحركة مبدأ بالضرورة، إذ لا يتحرك أى شىء تلقائيا. من نفسه كما ادعى الطبيعيون الأوائل الذين ركبوا الحركة فى ذات الوجود الطبيعى، فأصبح الوجود حاصلًا بالطبع على

مبدأ حركته وسكونه، وعند أرسطو لا يتضمن أى موجود القدرة على الحركة بدون محرك، فالتقانون الأول للحركة عنده "أن كل ما يتحرك فإنما بفعل شيء" بما يقتضى ذلك أن تنتهى إلى ضرورة التسليم بوجود حركة أول ومحرك أول وذلك استنادا إلى استحالة التسليم بوجود حركة لا متناهية فى زمان لا مقناه. يقول أرسطو "إنه لما كان كل متحرك إنما يتحرك بفعل شيء ما بالضرورة سواء أكان متحركاً بفعل شيء متحرك أو كان هذا المتحرك الأخير متحركاً بفعل متحرك آخر متحرك أيضاً وهذا الأخير بفعل متحرك آخر وهكذا، فإنه يجب بالضرورة الوقوف عند محرك أول وإلا نستمر إلى ما لا نهاية"<sup>(١)</sup>.

ثم أن هذا المحرك الأول الذى أثبتته أرسطو لا يمكن أن يكون متحركاً لأنه سيكون حينئذ فى حاجة إلى محرك، ولهذا لزم القول بمحرك أول ثابت يحرك ولا يتحرك"<sup>(٢)</sup>.

يضيف أرسطو إلى هذا قوله<sup>(٣)</sup> بضرورة تماس المحرك للمتحرك، إذ لا يجب الفصل بينهما، ويصدق هذا بالنسبة للثقل والاستحالة والزيادة والتقصان على السواء"<sup>(٤)</sup>.

ثم أنه يجب التمييز بين نوعين من الحركة يتطلب كل منها نوعاً خاصاً من المحرك، وأولهما حركة الكائن الحى ومبدأ حركته وهى النفس، إذ أنها تحرك الجسم، فالنفس هى المحرك والجسم هو المتحرك، وقد تتم الحركة أيضاً بين قوى النفس فتكون إحداها محركاً والأخرى متحركاً وذلك فى حدود اتصال هذه القوى بالجسم.

**أما النوع الثانى من الحركة فهو حركة الجهاد أو الكائن غير الحى، وهذه تقتضى محركاً من خارج يحرك غير الحى بحسب صورته، وكذلك بحسب**

(١) م، ص - ١٢٤٢.

(٢) م، ص ٢٦٧ ب.

(٣) وقد أشرنا إليه فى موضع سابق.

(٤) ٢٤٢ أ ب.

الصورة التي يقصد إليها المحرك من تحريكه لهذا الجسم، وإذن فالمحرك يفعل على حسب صورته، ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء، فإذا ما قبل الشيء الحركة فإنه يتحرك بصورتها وعلى حسبها.

### قدم العالم والحركة :

يدلل أرسطو على قدم العالم وأزلية الحركة والزمان. ويلاحظ أن معظم الفلاسفة الدينيين قد عارضوا قوله هذا بقدم العالم لمناقضته لفعل الخلق الإلهي، ولأن إقباط وجود عالم قديم إلى جوار الله يعد شركاً أى إثباتاً لعالم قديم إلى جوار القديم الأول، ولأرسطو حجج كثيرة على قدم العالم والحركة ولكن لديه حجة هامة تشير إليها أولاً وهى قوله: إن العلة الأولى ثابتة أى أنها كما هى دائماً لها نفس قدرتها على الفعل، وأنها تحدث دائماً نفس معلولها، فلو افترضنا أنه كان هناك سكون فى وقت ما ولم تكن ثمة حركة فإن معنى ذلك أنه لن تكون هناك حركة بعد ذلك، وإذا فرضنا أن هناك حركة صادرة من العلة الأولى فإنها ستستمر قدماً وتبقى كما هى لأنه إذا افترضنا أن العلة الأولى ظلت ثابتة زمناً ما، ثم صدرت عنها حركة تكون هى سبب العالم وحدوثه فإننا نتساءل بدورنا ما الذى رجح فى ذات العلة الأولى إحداث هذه الحركة فى الوقت الذى أحدثت فيه ولم تحدث فى وقت آخر غيره، لا بد أن ثمة مرجحاً اقتضى حدوثها فى الوقت الذى استحدثت فيه بالصورة التى حدثت بها. وإذا سلمنا بهذا فكأننا نسلم بوجود تغير فى العلة الأولى، وقد افترضنا أنها ثابتة على الدوام. وإذن فإننا تقع فى تناقض مرده أننا نقول بأن فعل الحركة فعل محدث، لهذا يجب التسليم بقدم العالم والحركة. واستناداً إلى هذا البرهان على قدم العالم يرد أرسطو على انكسافوراس الذى ذكر أن العقل ظل ساكناً زمناً لا متناهياً ثم حرك الأشياء مؤكداً استحالة هذا الرأى لأنه يعنى أن العلة الأولى متغيرة وقد افترضناها ثابتة، فيلزم أن نرفع عنها الحركة المحدثه فى الزمان وأن تسلم بقدم الحركة.

وكذلك يفند أرسطو الرأى القائل بأن العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون، فيتساءل عن المرجح لوجود سكون بعد الحركة ثم للحركة بعد السكون؟ وله

حجج كثيرة يثبت بها قدم العالم والحركة بعضها متعلق بقدم الهولك وبعضها يحاول فيه إثبات قدم الحركة بقدم المتحرك والمحرك والزمان.

على أنه يجب الإشارة في النهاية إلى أن مباحث العلم الطبيعي عن أرسطو تتجه في تفصيلاتها إلى إثبات أزلية الطبيعة أي قدم العالم: فقد سبق أن أشرنا إلى قدم المادة، وقدم الصورة الطبيعية، وكذلك قدم الحركة ورجوعها إلى محرك أول قديم يحرك ولا يتحرك، ثم بينا أخيراً ارتباط الزمان بالحركة وبالمكان. وهكذا نرى صورة متكاملة لعالم قديم يقاوم تماماً مع فعل الخلق القائم على الأحداث في الزمان حسب التفسير الدني للخلق. ونرى هل يصلح القول "بالإبداع، كحل وسط بين "الخلق" والقول "بالقدم".

## الفصل السادس

### النفس عند أرسطو

#### ١- دراسة النفس جزء من العلم الطبيعي

دراسة النفس عند أرسطو تدخل في العلم الطبيعي إذ أنه يقول لنا إن دراسة النفس تعين على دراسة الحقيقة الكاملة وبخاصة فيما يتعلق بالموجودات الطبيعية لأن النفس على وجه العموم مبدأ الكائن الحي. ويذهب مما كان يقصده اليونان بلفظ *Psyché* الشعور ويطلقونه للدلالة على ظواهر الحياة من تغير ونمو وتحول وتمثل وإذن فقد كانت النفس على هذا الأساس مبدأ الحياة، وتكون دراسة النفس في نظرهم دراسة للحياة وظواهرها.

ولما كان الكائن الحي يقوم على مبدئين، هما الصورة والهيول على رأى أرسطو وكانت النفس هي صورة هذا الكائن - وقد بينا أن العلم الطبيعي يدرس الموجودات الطبيعية المتحركة بالنمو والنقصان - لذلك فإن دراسة النفس تدخل تحت هذا العلم. فعلم النفس على هذا الاعتبار يدرس الموجودات الطبيعية المركبة من صورة وهيولى.

ويدلل أرسطو على هذا الرأى بمدة أدلة منها:

١- أن الانفعالات كالغضب والخوف لا تصدر عن النفس وحدها بل عن المركب عن النفس والجسم، ففي الغضب مثلاً نجد أن الذى يحدث هو انفعال نفسى يصاحبه تغير جسمى.

٢- الإحساس: فعمل النفس بمشاركة العضو الحاس المعد لإدراك المحسوس كالعين والأذن فلا يمكن أن يقال على فاقد العينين إن له قوة الإبصار، ذلك أن هذه القدرة على الإبصار مرتبطة بالعين كعضو له.

٣- التمثل: وهو خاص بالنفس إلا أنه لا يمكن أن يقوم إلا على أساس التخيل، والتخيل لا يتحقق بدون الجسم: إذن فجميع الأفعال النفسية فى الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخله فى العلم الطبيعى.



## ٢- كتاب النفس لأرسطو:

ونجد دراسة النفس فى كتاب النفس وفى الطبيعيات الصغرى. وقد رتب الشراح كتب أرسطو، فجعلوا الكتب المنطقية أولاً، ثم الكتب الطبيعية وألحقوا بها كتاب النفس، وأخيراً ما بعد الطبيعة: ولواحى كتاب النفس أى الطبيعيات الصغرى، تيحىك بالتفصيل فى بعض المسائل الجزئية، التى يتعرض لها كتاب النفس، فنجد أرسطو يفصل القول فى البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس فى كتاب الحس والمحسوس، وهو لا يخرج فى هذا الكتاب من مضمون نظريته فى كتاب النفس. ثم يتكلم عن قوانين تناهى المعانى وارتباطها فى كتاب الذكر والتذكر. وهو يتناول أيضاً موضوعات سيكولوجية أخرى فى عدة كتب. أهمها النوم واليقظة والأحلام. وله رسائل أخرى تنزع إلى نفس هذا الاتجاه وهى فى طول العمر وقصره، وفى الحياة والموت وفى النفس. أما كتاب النفس. فهو المبحث الرئيسى فى النفس.

ويذكر لنا صاحب القهرست، أن حنين نقله إلى العربية وشرحه ثامبستوس Themestus ولخصه الإسكندر الرودىسى فى نحو ١٠٠ ورقة، وحرر ابن البطريق جوامع له، ونقل اسحق شرح ثامبستوس إلى العربية، ثم شرحه ابن رشد فيما يعرف بالشرح الكبير. ولخصه فيما يعرف بالشرح الصغير، ولكنه فى تلخيصه هذا يعزج آراء أرسطو فى النفس بآرائه هو أى آراء ابن رشد وقد ترجم هذا الكتاب بعد عصر النهضة إلى معظم اللغات الأوروبية الحديثة وظل أساساً لعلم النفس إلى عهد قريب.

ينقسم كتاب النفس إلى ثلاث مقالات.

**المقالة الأولى:** فى مذاهب القدماء الرئيسية فى النفس: ولهذه الآراء أهمية تاريخية كبرى لأنها تعتبر أحد المصادر الرئيسية لآراء الفلاسفة السابقين على سقراط، ولو أنه يلاحظ أن أرسطو يحور آراء القدماء حسب مذهبته تمهيداً للرد عليهم.

**المقالة الثانية:** في تعريف النفس حسب قول أرسطو "إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي". وفي دواعي القول بهذا التعريف، ثم في الكلام من القوى الحاسة.

**المقالة الثالثة:** وهي في النفس وقوامها، وفي القوى المحركة إجمالاً، وقد كان لهذه المقالة الأخيرة تأثير كبير على فلسفة أفلوطين وفلسفة القرون الوسطى بوجه عام، فقد أثارَت مشكلة العقل المفارق مناقشات كثيرة رد فيها فيليبون على الإسكندر الأفروديسي وأفلوطين، وكذلك فعل ابن رشد، ويرجع هذا كما سنرى إلى غموض نص أرسطو في كلامه عن العقل المفارق، وتفسير الإسكندر لهذا النص واعتباره هذا العقل خارجاً عن النفس. وتسميته له بالعقل الفعال، وللإسكندر رسالة في العقل والمعقول يذهب فيها إلى هذا الرأي وقد حرر القارايي رسالة في العقل نشرت مؤخراً تتضمن موقف الإسكندر هذا الذي أتبعه فلاسفة الإسلام باستثناء ابن رشد وأبي البركات البغدادي.

### ٣- مباحث عامة حول دراسة النفس<sup>(١)</sup>

يذكر أرسطو أن المعرفة على اختلاف أنواعها شيء حسن وجليل، وهو يضع دراسة النفس في - المرتبة الأولى بالنسبة لساثر ضروب المعرفة وذلك لأسباب منها: (١) - أن هذه الدراسة دقيقة أي أنها تتطلب كثيراً من الدقة في البحث والاستقصاء: (٢) - أن موضوع هذه الدراسة للنفس أشرف وأسمى ما في الوجود الطبيعي: (٣) - أن دراستنا للنفس تكشف لنا عن جوانب الحقيقة الكاملة في ميدان العلم الطبيعي ذلك لأن النفس صورة الكائن الحي. ويتكلم أرسطو بعد ذلك عن غايته من بحثه أو من دراسته للنفس، فيقول إن غايته من بحثه أو من دراسته للنفس وجوهرها ثم دراسة ما يتعلق بطبيعتها من لوازم، ومحتى هذا أن أرسطو يريد أن يصل إلى معرفة ماهية النفس وذلك عن طريق تعريفها بالحد التام، وهو يتساءل عن المنهج الواجب اتباعه في هذه الدراسة، وعنده أنه لا يوجد منهج واحد لساثر العلوم

---

(١) المقالة الأولى - الفصل الأول.

بل لكل علم منهج خاص به ، فثمة منهج خاص لعلم النفس يقوم على البرهان والقسمة ، ويشير أرسطو إلى طريقة البحث بقوله إننا نبحث أولاً عن الجنس الذى تقع تحته النفس ، وهل هى جوهر أم شئ ، جزئى ، كيف أم كم أم شئ ، آخر من المقولات . وهل هى بالقوة أم أنها كمال أول ، هل تقبل القسمة أم أنه لا أجزاء لها؟ . وهل سائر الأنفس من نوع واحد أم لا ؟ وإذا كانت مختلفة فهل تختلف بالنوع أم بالجنس؟ وهل نبدأ فى البحث عن وظائف النفس أم النفس ذاتها؟ ويشير أرسطو إلى أن الاتجاه العام الذى كان سائداً عند القدماء هو البحث عن النفس الإنسانية فقط ويريد هو فى هذا البحث أن يبين علاقة نفوس الحيوان وغيره من الكائنات الحية بنفس الإنسان . وهل تقع هذه النفوس كلها تحت جنس واحد أم لا ؟

ويرى أرسطو أنه من الواضح أن العلم بالماهية لا يتيسر لنا قبل دراسة مسائل أعراض الجوهر ، لأننا إذا أمكننا دراسة هذه الأعراض استطلعنا تعريف حد الجوهر بالماهية .. ينتقل أرسطو بعد هذا إلى دراسة وثائق النفس . فيذكر أن الإحساس لا يتم بدون جسم وكذلك الفكر ، لأن الفكر قائم على التخيل ولا يتحقق التخيل من غير الجسم ، فلا يمكن أن تمارس النفس وظائفها بدون البدن ، ولن يكون للنفس وجود مستقل عن البدن . وعلى ذلك فإن جميع أحوال النفس توجد مع الجسم ، فعندما يحدث أى انفعال فى النفس يحدث معه تغير جسمى ، وإذا فاحوال النفس صور حالة فى هيولى ، ومن ثم فلا يجب أن نقول إن الغضب حركة هذا الجسم أو ذاك الجسم ، بل الغضب يتم بالنفس والجسم معاً ، ولذلك أيضاً كان البحث فى النفس مما يخص العلم الطبيعى سواء فيما يتعلق بأحوال النفس أو جوهرها . ويجمع أرسطو فى تعريفه للنفس بين تعريف الجدل الذى يعرف الغضب مثلاً بأنه الميل إلى الاعتداء ، وبين تعريف الطبيعى الذى يحف الغضب بأنه غليان الدم المحيط بالقلب ، فالأول يصف الصورة والثانى يصف الهيولى . أما أرسطو فيجمع التعريفين معاً ويضيف الصورة إلى الهيولى . ولما كان البحث فى العلم الطبيعى يتناول الموجود من صورة وهيولى لذلك كان من الضرورى اعتبار علم النفس جزءاً من العلم الطبيعى . ويضع أرسطو النتيجة النهائية للفصل الأول من المقالة الأولى - وكان قد ذكر هذه

النتيجة فى مستهل المناقشة، وهى أن أحوال النفس لا تصدر عن المركب من نفس وجسم.

#### ٤- فى تاريخ مذاهب النفس<sup>(١)</sup>:

بعد أن تكلم أرسطو عن مذهبه وحدد مشكلات البحث وعرض لعلاقة علم النفس بالعلم الطبيعى مما يعد مقدمة لا غنى عنها للاستمرار فى دراسة هذا الموضوع، يعود فيستخدم المنهج التاريخى فيسترد مذاهب القدماء السابقين عليه فى النفس حتى يميز بينها وبين مذهبه هو، وقد أجمل ما أجمع القدماء عليه من تمييز الكائن الحى عن غير الحى فى صلتين هما: الإحساس والحركة، فمن حيث الحركة نجد أن جميع الفلاسفة الذين لاحظوا أن الكائن الحى يتحرك ذكروا أن النفس هى الأولى بفعل التحريك، وأنها من نفس طبيعة ما يتحرك. فالنفس فى نظرهم هى المحرك وهى من نفس نوع الأشياء المتحركة أى أنها مؤلفة من العناصر التى قالوا بها. فطاليس وهو أول الفلاسفة يرى أن النفس قوة محركة ويجعل هذه القوة المحركة سارية فى جميع الأجسام فيقول إن المغناطيس له نفس لأنه يجذب الحديد، أما ديموجين وانكسماس فقد قالوا إن النفس هى الهواء وهى تعرف وتحرك. ومنهم من قال بأن "النفس" جرم لطيف نارى الطبيعة وهو أول ما يتحرك ويحرك، وهيرقليطس من هذه الطائفة فقد قال بأن النفس نار أثرية وأنها فى تغير مستمر وقد استند القمايون إلى هذا المبدأ وقال إن النفس خالدة لأنها تتحرك حركة أبدية دائمة وقال هيبون إن النفس ماء. أما كريكيل فقد قال إن النفس دم اعتقاداً منه بأن الإحساس أخص صفاتها وأن هذا الإحساس مرده إلى الدم. وبقي التراب فلم يقل أحد إن النفس تراب إلا هؤلاء الذين جعلوا النفس تتألف من العناصر الأربعة كانبازوفليس فإنه جعل من ضمنها التراب فأناذوقليس إذن ذهب إلى أن النفس مركبة من جميع العناصر وأن كل عنصر منها هو أيضاً نفس، وقال أيضاً بالأضداد أى المحبة والكراهية، وإن النفس مؤلفة أيضاً من قوى بالإضافة إلى العناصر، أما الفيثاغوريين وديموقريطس ولوقيبوس فقد ذهبوا إلى أن النفس نوع من النار والحرارة

(١) المقالة الأولى الفصل الثانى.

إلا أنهم أضافوا إلى رأيهم أن النفس مؤلفة من ذات نارية، كرية الشكل لطيفة لى تكون أسهل فى النفاذ إلى الأشياء، وذكروا أن النفس هى التى "تمتص" الحركة للحيوانات وهى كذلك الصفة الجوهرية للحياة، ولكن فريفاً من الفيثاغوريين اختلفوا عن هؤلاء وقالوا أن النفس هى غبار الهواء، ومنهم من قال لا بل هى التى تحرك هذا الغبار، أما أفلاطون فيتفق معهم بقوله إن النفس هى التى تحرك ذاتها، والحركة عنده هى أهم خاصية للنفس، وأن كل شىء يتحرك بالنفس لكن النفس تتحرك بذاتها. ويذكر أرسطو أن السبب فى قول هؤلاء الفلاسفة بهذه الآراء عن النفس هو أنهم لا يرون محركاً إلا وهو نفسه يتحرك، فاختلط عندهم مفهوم المحرك بالمتحرك. ولم يفتنوا إلى أن الذى يحرك غير الذى يتحرك، وعلى هذا فإن هؤلاء القدماء جعلوا الحركة فى النفس تلقائية والنوا النفس مما تتألف منه المادة.

نتنقل بعد ذلك إلى الصفة الثانية وهى الإحساس الذى تميزت به النفس بالإضافة إلى الحركة. والإحساس طريق المعرفة فمن حيث قولهم أن الكائن الحى يعرف ويدرك الموجودات بالإحساس فقد خضعوا كلهم لبدأ عام واحد هو أن الشىء يدرك الشىء، ولذلك فقد جعلوا النفس تتألف من العناصر التى تدركها. فمنهم من قال بعنصر واحد ومنهم من قال بعدة عناصر، وقال بعضهم إنها جسمية وقيل الآخرون إنها لا جسمية، ومنهم من جمع بين الجسمانية وغير الجسمانية، وقد تصور كل فريق من هؤلاء طبيعة النفس حسب رايه فى طبيعة العناصر حتى يجعل النفس قادرة على إدراك الموجودات. ويذكر أرسطو رأياً لأفلاطون ولأرسطه يقولون فيه إن النفس هالة ومحركة وأنها عدد يحرك نفسه، وهم يفسرون العقل والإدراك العقلى والظن والإحساس بالأعداد. فالأعداد تفسر وظائف النفس المركبة من عناصر وهذه الأعداد من ناحية أخرى هى مثل الأشياء. والنفس الذى يشير فيه أفلاطون إلى ذلك نص غامض، وتفسيره أن نفس "الحيوان بالذات" أى نفس العالم لا بد أن تكون مركبة من البادى، الأولى التى توجد فى عالم المثل خضوعاً للبدء القائل بأن الشىء يدرك الشىء، قفى عالم المثل نجد الواحد بالذات ثم نجد مثال الطول، ومثال العرض وبناى الحق، وهذه هى أصول الأشكال الهندسية أى مثلها ولما كان الجسم

المحسوس الذي نقابله في تجربتنا الحسية له طول وعرض وعمق، لذلك فإن النفس يجب أن تكون حاصلة على أصول هذه الأبعاد من أصولها الموجودة في جسم "الحيوان بالذات" أي العالم، ولهذا نجد أن أفلاطون يرى ضرورة تركيب النفس مما يتألف منه الجسم، وشئ آخر هو أن أفلاطون يقابل بين هذه الأشكال الهندسية وبين الأعداد، فهناك الواحد وبعده الاثنان وهي تقابل الطول، والثلاثة وهي تقابل العرض والأربعة وتقابل العمق - فكان النفس حاصلة على مبادئ الأجسام المعبر عنها بأعداد، ولذلك فأرسطو يقول إن النفس عند أفلاطون مركبة من نفس العناصر التي يتركب منها الجسم، ومن ثم فهو يدرج أفلاطون في نفس طائفة الطبيعيين مع اختلافهم عنه في طريقة تناول العناصر، ذلك أن أفلاطون لا يتكلم عن عناصر مادية تتألف منها النفس وتكون هي نفس العناصر الموجودة في المادة، وإن من فمذهب أفلاطون في نظر أرسطو يخضع للقاعدة العامة التي تقول بأن النفس تتألف مما يتركب منه الجسم استناداً إلى القول بأن الشبيه يدرك الشبيه ويشذ عن هؤلاء جميعاً أنكساغوراس القائل بالعقل، والذي يميز بين العقل والنفس، فالعقل عنده - على عكس ديموقريطس ... علة للحس والنظام " والحس هو الذي يوحد بين العقل والنفس"، أما العقل عند أنكساغوراس فهو مبدأ لجميع الكائنات وهو بسيط نقي وغير مختزج، واليه ترجع المعرفة وفعل التحريك، ولكن أرسطو بعد أن استعرض رأى أنكساغوراس هذا وسمه بالغموض، فهو - في نظره - لم يوضح لنا كيف يعرف العقل الأشياء وبأي علة يعرفها؟ فقد قال بالعقل لكنه سكت عن تفصيل أي شئ يصد العلة وطبيعتها.

والخلاصة أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً يحدون النفس بصفات ثلاث هي: الحركة والإحساس واللاجسمية، وترجع كل صفة من هذه الصفات إلى العناصر التي قالوا بها ما هذا أنكساغوراس. وعلى أية حال فإنهم ما داسوا يقولون أن الشبيه يدرك الشبيه فلا بد أن تتركب النفس من سائر العناصر التي تكون موضوعاً لإدراك الحس والعقل.

## ٥- النفس ليست متحركة بذاتها<sup>(١)</sup>:

وإذا كانت النفس مصدرًا للحركة - كما يذكر أرسطو - فإنها مع هذا ليست متحركة بذاتها فهي غير قادرة على تحريك نفسها، ومن ثم فليست للنفس حركة ذاتية بل هي محرك غير متحرك، تحرك الجسم المتصل بها، إذ من المستحيل أن تكون للنفس حركة.. ويذكر لنا أرسطو أنه قد بين في موضع آخر - أى فى كتاب الطبيعة عند الكلام عن الحركة، وفى الميتافيزيقا حين الكلام عن المحرك الأول - أنه ليس من الضروري أن يكون المحرك متحركًا.

وبعد هذه المقدمة يقسم أرسطو حركة الشيء على نوعين: فالشيء إما أن يتحرك بشيء آخر، وإما أن يتحرك بنفسه :-

١- فأما الشيء المتحرك بشيء آخر فهو الموجود فى شيء يتحرك كاليحارة فى السفينة؛ فهل تنسب للنفس مثل هذه الحركة أو يقال عنها أنها تتحرك بذاتها؟ ولكي يجيب أرسطو على هذا التساؤل، يفصل أنواع الحركة كما أوردها لنا فى كتاب الطبيعة، ويقول: إن النفس لو كانت متحركة بوحدة أو أكثر منها لكانت النفس فى المكان بالذات، مادامت هذه الحركات لا يمكن أن تتم إلا فى المكان.

٢- فإذا كان من ماهية النفس أن تتحرك بذاتها فلا تكون الحركة لها بالعرض، بل يجب أن تتم حركتها كالجسم فى المكان، وقد تبين لنا أن النفس ليس لها مكان طبيعى لتتحرك فيه فهي إذن لا تتحرك بذاتها.

يبقى أنها تتحرك حركة مشتركة أى أنها تتحرك بشيء آخر هو الجسم الذى توجد فيه وهو الذى يتحرك فى الحقيقة، وإذن فالنفس تتحرك بالعرض.

ينتقل بعد ذلك إلى الكلام عن موقف ديمقريطس فيقول إنه كخبره من فئة الفلاسفة التى ترى أن النفس تحرك الجسم الذى تحل فيه على النحو الذى تحرك به هى نفسها، فمنده أن الذرات الكروية التى تتألف منها النفس تتحرك تلقائياً لأن طبيعتها ألا تبقى أبداً فى مكان فتدفع منها الجسم كله وتحركه وهذا يعنى أن ديمقريطس يرى أن النفس متحركة ومحركة للجسم، فيتساءل أرسطو ردًا على

(١) المقالة الأولى = الفصل الثالث

ديمقريطس بقوله : إذا كان الكون ظاهرة نشاهدها ونلسمها بالحس فكيف يكون في مقدور النفس - أى الذرات التى تتحرك حركة تلقائية - أن تحدث السكون؟ هذا ما يصعب القول به لأنه كيف يكون المتحرك المحرك بالطبع محدثا للسكون؟ وشيء آخر وهو أن النفس تحرك الجسم بضرب من القصد والاختيار والتفكير فتنتفى التلقائية ويبطل مع انتفاها التحريك بالطبع أو القسر.

وأفلاطون أيضا على هذا الرأى فهو يفسر تحريك النفس للجسم تحريكا طبيعيا، إذ أنها عند ما تحرك نفسها تحرك الجسم أيضا لأنها متداخلة معه، فهو - أى أفلاطون - قد ركب النفس من العناصر وفسعها طبقا للأعداد المتناسبة حتى تحس غريزيا بالتناسب وحتى يتحرك العالم بواسطة حركات متناسبة، وإن فقد تصور النفس مقدارا.

ويرد أرسطو على أفلاطون بأن يقول فى موضع آخر من محاوراته : أن نفس العالم من نوع طبيعة العقل، ومع أن نفس العالم لا تشبه النفس الحاسة أو الغضبية إلا أن العقل الذى شبيها به واحد متصل كفعل العقل كموضوع هذا العقل، وهى المعقولات؛ فكيف يمكن إذن أن نقول إن نفس العالم مقدار مع أنها شبيهة بالعقل؟ فكانه أوقع أفلاطون فى تناقض مع نفسه، فهو يقول: إن النفس عدد أى مقدار ويقول أيضا: إنها شبيهة بطبيعة العقل وهذان القولان متعارضان - ويستمر أرسطو فى نقد موقف أفلاطون الأول، وهو أن النفس عقل يتحرك قائلا: إن النفس مقدار ينقسم فإذا كانت النفس مقدارا ينقسم فهل تقبل المعقولات بأجزائها المنقسمة كلها أو بجزء من هذه الأجزاء فقط. ومن ناحية أخرى بما أن المعقولات غير منقسمة وهى موضوعات العقل ونفس العالم شبيهة بالعقل، فكيف يدرك المنقسم - أى النفس ذات المقدار - كيف تدرك غير المنقسم أى المعقولات؟

ويستطرد أرسطو فى كلامه عن العقل وفعله وموضوعه، فيبين لنا أن العقل وهو فعل العقل دائم كالحركة الدائرية، وما دام هذا العقل دائما لزم أن يكون موضوعه دائما أيضا. ولما كانت الأفكار العملية والنظرية محدودة فإن العقل يستمر فى عقل موضوعه أكثر من مرة كالحركة الدائرية فى سيرها. وعلى ذلك فإن العقل



يبدو لنا في حالة تعقله كما لو كان سكوناً أو وقوفاً أكثر من كونه حركة وهذه هي الصفة الغالبة للتعقل الإلهي.

ويعترض أرسطو بعد ذلك جملة آراء ومشاكل تنتج عن موقف من يقولون: إن النفس متحركة بذاتها، فهو يذهب إلى أنهم يستدلون على الحركة الذاتية للنفس من أن ما يتحرك بالقسر لا يجلب السعادة فإذا لم تكن حركة النفس هي جوهر النفس فإن حركتها تكون مضادة لطبيعتها. ومن ثم فهي حركة للسرية وإذن فالنفس لن تبلغ السعادة.

ويقولون أيضاً: إن اتصال النفس بالجسم يجلب لها الألم والأفضل لها أن تفارقه، وأرسطو يقصد بهذا أفلاطون، ويستمر في عرضه لهذا الرأي بقوله أن أصحابه يقولون إن النفس تفضل ألا تتصل بالجسم أصلاً، وينتهي إلى القول بأنه إذا كان العالم يتحرك حركة دائرية فليست النفس علة لهذه الحركة بل إنها تتحرك بالعرض حركة دائرية لأنها في العالم الذي يتحرك حركة دائرية. وهم في بحثهم عن علة حركة النفس ينتهون إلى أن الله هو الذي جعل النفس تتحرك حركة دائرية وأن تكون حركتها أفضل من سكونها وهذا غير صحيح.

ويشير أرسطو إلى أن تفصيل هذا القول موجود في دراسته للحركة في كتاب الطبيعة، ويجعل رأيه في آخر الفصل بأن يقولون لنا أن هذه المشاكل التي يثيرها أصحاب هذه المذاهب واجمة إلى أنهم يذهبون النفس إلى الجسم دون أن يبينوا علة الجمع بينهما، مع أن الواقع أن الجمع بينهما ضروري إذ أن أحدهما وهو النفس فاعل والآخر وهو الجسم منفعل، وأحدهما يحرك والآخر يتحرك، وليست هذه الصلات نتيجة للصدفة أو الاتفاق، وهم يعنون أيضاً بتحديد طبيعة النفس دون أن يحددوا طبيعة البدن الذي تحل فيه: ومعنى ذلك أن النفس عندهم تحل في أي بدن لا في بدن معين فهم لا يقولون بنفس معينة لبدن معين

## ٦- النفس ليست اثتلافا وعدنا متحركاً بذاته<sup>(١)</sup>

يتناول أرسطو في هذا الموضع من الكتاب الرد على مذهبين: أولاً يرد على أنبازوقليس صاحب المذهب القائل بأن النفس اثتلاف، وأنبازوقليس يفسر هذا الاثتلاف بأنه مزاج وتركيب من الأضداد، والجسم أيضاً بدوره مركب من الأضداد. ويرد أرسطو على هذا المذهب بقوله: إن الاثتلاف الذى يفسرون به طبيعة النفس دون الجسم هو فى حد ذاته تأليف وتركيب بين الأشياء المتزجة ومهما كانت درجة التوافق أو التناسق فى هذا الاثتلاف فلن يخرج من كونه تأليفاً أو تركيباً أو تركيباً أو مزجاً، فإن النفس ستكون كالجسم المركب من الأضداد. وكان أرسطو يقول: ما الذى يدهوتا إلى تمييز نفس الكائن من جسمه إذا تماثلت طبيعة النفس مع طبيعة الجسم؟ ولما كانت النفس غير الجسم فإن المذهب غير صحيح، وكذلك فإن التحريك لا يأتى من الاثتلاف بل من النفس التى يقولون هم إنها مصدر الحركة. ويقرر أرسطو أن الذى يصدق عليه صفة الاثتلاف هى الصحة والفضائل الجسمية لا النفس إذ أن النفس هى علة الصحة وعلة هذه الفضائل. ويغرى أرسطو بهين معنيين للاثتلاف:-

المعنى الأول هو تجانس المقادير فى تركيبها بحيث لا يسمح بدخول عنصر آخر فيها غير العناصر المكونة لها وهذا ما يمكن أن نعبر عنه بالمركب الكيميائى والمعنى الثانى للاثتلاف هو التناسب بين الأشياء المتزجة والنفس ليست اثتلافاً بآى من هذين المعنيين، لأنها ليست مقدارا وليست تركيباً لأجزاء الجسم، إذ أنها لو كانت كذلك فى أى جزء من أجزاء الجسم تحل! وأيضاً سيكون العقل على هذا النحو - وهو النفس الناطقة - مركباً، ولن تكون النفس أيضاً تناسبا فى المزاج لأن التناسب فى اللحم غيره فى العظم مع أنهما من عناصر متقاربة فيترتب على ذلك وجود أنفس عدة بحسب تعدد أوجه التناسب فى المزج من أجزاء الجسم ما دامت النفس بمعنى الاثتلاف هى علة هذا المزج، ويثير هذا المذهب صعوبات منها: كيف يمكن لما أن نفس الاثتلاف كما يقول به أنبازوقليس فهل هو النفس أم أنه شئ آخر

(١) المقالة الأولى - الفصل الرابع.

ينضاف إلى الأجزاء وهل يتم هذا الائتلاف - الذى هو علة الامتزاج - صدفة أم طير  
ذلك؟ وإذا كانت النفس شيئاً آخر غير المركب أو المستزج فلماذا تتلاشى فى نفس  
الوقت التى يتلاشى فيه اللحم أو الأجزاء الأخرى؟

وإذن فالنفس لا يمكن أن تكون التلافاً ولا يمكن أن تتحرك دائرياً بل  
تتحرك بالعرض، فإن قيل إنها تتحرك بنفسها فإن ذلك يعنى أن الموضوع الذى  
تحل فيه حينما يتحرك فى المكان تتحرك النفس معه فى نفس المكان، إذ أنها لا  
تتحرك بذاتها فى المكان. ومن ثم فلا يجب أن نقول إن النفس تتحرك أو تغضب أو  
تفرح بل إن الإنسان المركب من نفس وجسم يفعل ذلك بواسطة النفس، وليس معنى  
ذلك أن الحركة تكون فى النفس بل إنها تارة تنهى إلى النفس وتارة أخرى تصدر  
عنها، فإحساس يبدأ من الأشياء الجزئية المحسوسة بينما التذكر يصدر من النفس  
وينتهى إلى الحركة عن طريق الحواس.

ويخلص أرسطو رده على مذهب أنبأذوقليس بقوله: إن النفس لا تتحرك  
ومن ثمة فهي أيضاً لا تحرك نفسها، ولكنه يستدرك فيوجه النظر إلى موضوع المقالة  
الثالثة من كتاب النفس، فيقول "إنه فيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فيما كان له  
وجوداً جوهرياً لا يخضع للفناء" ويغير قوله هذا بأن التفكير والحب واليغضب وسائر  
الانفعالات ليست أحوالاً للعقل بل للمركب من نفس وبدن ولذلك فإن هذه الأحوال  
تضعف بضعف هذا الإنسان أو ذاك، أما العقل نفسه فإنه لا يفنى لأنه أكثر الروحية  
ولأنه لا يفعل وهذه الفقرة بالإضافة إلى الفقرة السابقة تؤيد اتجاه الإسكندر  
الأفروديسى فى تفسيره لأقوال أرسطو عن العقل بأنه جوهر بسيط غير فاسد ومفارق،  
كما تؤيد تفسير الإسكندر للمفارقة بمعنى أن العقل خارج عن النفس.

وينتقل أرسطو فى الجزء الثانى من هذا الفصل إلى الرد على مذهب  
زينوقراط وأتباعه القائلين بأن النفس عدد يحرك نفسه، فيرد على هذا بخمس  
اعتراضات.

**الاعتراض الأول:** إذا كانت النفس عدداً فهي إذن مؤلفة من وحدة

عديدة، فبماذا تتحرك هذه الوحدة وكيف تتحرك وليست بها أجزاء متباينة؟ إذ أنه  
لو كانت بها أجزاء فستكون أجزاء متماثلة يشبه بعضها البعض الآخر فكيف إذن

نعين فيها الجزء المحرك من الجزء المتحرك، وإذن فافتراض أن النفس عدد يحرك نفسه يقتضى التسليم بوجود تباين بين أجزائها: والتباين ممتنع فى الوحدة المتعائلة التى فرضوها وهى العدد، وإذن فالنفس ليست عددًا يحرك نفسه.

**الاعتراض الثانى:** إذا كانت النفس واحدة - وهم يقولون: إن السطح يتولد من الخط، والخط يتولد من النقطة - فإن حركات وحدات النفس تكون خطوطًا لأن النقطة وحدة تشغل موضعًا، ويجب أن يكون عدد النفس عددًا فى جهة ما؛ أى له موضع ويشغل حيزًا وهذا مستحيل فالنفس ليست جسمية.

**الاعتراض الثالث:** إذا طرحنا عددًا من عدد آخر، فإن باقى الطرح يكون عددًا مغايرًا للطروح والطروح منه، ولكن فى النبات وفى كثير من الحيوان تستمر الحياة إذا انقسمت ويظهر فى الباقى بعد التقسيم عين النفس التى كانت موجودة قبل الانقسام كما هو الحال فى دودة الأرض وفى فسيلة النبات "العقلة".

**والاعتراض الرابع والخامس:** يقومان على نفس الأسس التى تقوم عليها الاعتراضات السابقة والغرض من هذه الاعتراضات هو إثبات أن النفس ليست عددًا، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنها لا تحرك نفسها أى أنها ليست عددًا يحرك نفسه.

## ٧- لقد ملأه ب!لقدماء فى النفس<sup>(١)</sup>

فى هذا الفصل يكرر أرسطو بعض مواقفه فى القصول الأخرى؛ ويستأنف الرد على زينوقراط وأنبادوقليس، فيقول ردًا على الأول: إنه إذا كانت النفس تنتشر فى جميع أجزاء الجسم الحاس، فبالضرورة لا بد أن يشغل جسمان مكانًا واحدًا بعينه، ما دامت النفس جسمًا. وينتهى أرسطو إلى القول: بأنه من الصعب بيان أحوال النفس وأفعالها كالاستدلال والإحساس واللذة والألم إذا قلنا آراء هؤلاء الفلاسفة.

ويلخص آراءهم فى النفس بقوله: إن بعضهم عرف النفس بأنها أول ما يحرك، وذلك لأنها تتحرك بذاتها وعزفها البعض الآخر بأنها ألطف الأجسام،

(١) المقالة الأولى، الفصل الخامس.

وقالوا عنها جميعا إنها مركبة من العناصر أو منصر واحد فتكون النفس وموضوعاتها شيئا واحداً، بينما نجد أن العناصر والأشياء المركبة منها ليست وحدها موضوعات النفس، إذ كيف تدرك النفس مثلاً الله وهو غير عنصرى، وكيف أيضاً تدرك المركبات من العناصر كاللحم والعظم أو أى مركب آخر وكل منها يتكون من عناصر اجتمعت بتناسب وتاليف معين كما يقول أنبائوقليس؟ قلن تدرك النفس إذن هذه المركبات بحسب رأيه إلا إذا كانت هذه المركبات موجودة بكيانها المادى فى النفس، وهذا مستحيل. والأمر كذلك فيما يتعلق بالخير والشر وسائر الأشياء التى من هذه النوع، إذ أن هذه الأشياء ليست عنصرية، كما أن المقولات أيضاً وهى التى تفسر أنحاء الوجود ليست عنصرية.

ويستمر أرسطو فى نقده لهذا المذهب قائلا: بأنه حسب أنبائوقليس سيكون الله أكثر الموجودات جهلاً ما دام الشبيه يدرك الشبيه إذ كيف تسلم بوجود عناصر مادية فى الذات الإلهية؟ وأيضاً ليس الله حاصلًا على مبدأ الكراهية فيكيف نقول إنه عالم بها مدرك لها؟ يجب إذن أن يكون هناك مبدأ يوحد بين العناصر الموجودة فى النفس. ولكن هذا المبدأ يجب على رأيهم أن يكون أعلى من النفس وربما نقول إنه العقل. وهو بطبيعته أولى وحاكم على الحس. ولكن هؤلاء القدماء يرون فى العناصر أوائل الموجودات، ولذلك لم يخرجوا من هذه الدائرة إلى ما هو أبعد نطاقاً منها. وشئ آخر وهو أن آراءهم ومبادئهم تغفل التمييز بين أنواع النفوس بل تشير إلى مطلق النفس دون أن تفرق بين النباتية والحيوانية والناطقة منها.

وينتقل أرسطو بعد نقده لآراء أنبائوقليس بصدد النفس إلى استعراض لآراء الأورفيين حولها فيرد عليهم ويستند موقفهم ثم لا يلبث أن يتصدى لموقف طاليس الذى قال بأن العالم مملوء بالآلهة ويرد عليه دون أن يفهمه، فلم يقصد طاليس أن يجعل للآلهة وجوداً بذاتها ولكنه كان يقصد أن الماء الذى فسر به الموجودات مادة حية تغشاها الحياة فى كل مظهرها وكأنه مبر عن هذه الحياة بالآلهة، فقوله: إن الآلهة مثبتة فى العالم يقصد به أن الحياة مثبتة فى الماء وفى سائر تحولاته.

وينتهى أرسطو بعد هذا إلى القول بأن المعرفة لن تكون من صفات النفس المركبة من عناصر، وكذلك فإن النفس ليست متحركة وليست منقسمة إلى أجزاء

لأنها إذا كانت منقسمة فما الذى يجمع بين أجزائها ويوحد بينها؟ ويظهر أن النفس هى التى تحفظ وحدة الجسم لأنها إذا ما فارقته تبدد وفسد، فالنفس إذن هى المبدأ الذى يحقق وحدة الجسم وكذلك وحدة الكائن الحى المركب من النفس والجسم معاً.

ويشرح أرسطو بعد هذا فى التدليل على ما سبق أن أشار إليه من أن هناك عدة أنواع من النفوس، فيبدأ بالكلام من النفس النباتية أو عن الوجود النفسى فى النبات قائلاً: إن النفس بكاملها توجد فى أى جزء يستر من أى نبات وهذا دليل على أن النفس واحدة وأنها غير منقسمة.

#### ٨- تعريف النفس وقواها ووظائفها<sup>(١)</sup>:

وينتقل أرسطو فى هذا الجزء من المقالة الثانية من كتاب النفس إلى تعريف النفس وقواها ووظائفها، ويمهد للتعريف الأول للنفس بالتمييز بين أنواع الجواهر: فالهيوولى جوهراً، والصورة جوهراً والمركب منهما جوهراً أيضاً، ولكن الهيوولى قوة والصورة كمال أول. وينتهى من مناقشة معانى الجواهر إلى وضع تعريف أول للنفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ومعنى ذلك أنها تمام الصورة لجسم طبيعى له أعضاء يسميها بالآلات.

ولما كانت النفس كمالاً لجسم له طبيعة معينة خاصة به، فهى لهذا السبب تعد فردية شخصية لا يمكن أن توجد فى أى جسم غير الجسم الذى أعدت له. ويتضمن هذا الموقف ثلاثاً لأراء الفيثاغوريين الذين يقولون إن النفس يمكن أن تحل فى بدن حيوان وتتعاقب فى أبدان مختلفة حسب نظريتهم فى التناسخ. ويقول أرسطو معقياً على هذا الرأى: إن أى شىء لا يقبل أى نفس كما اتفق، فكما أى شىء ينشأ فيما هو هذا الشىء بالقوة، أى فى الهيوولى الملازمة له، فالنفس ضرب من الكمال، وصورة لما هو بالقوة المستعد للبول طبيعة معينة.

وبعد ذلك يمهد أرسطو لتعريفه الثانى للنفس بالوظائف التى تقوم بها فيقول: إن المتنفس يختلف عن غير المتنفس فى أن الأول حاصل على الحياة،

(١) المقالة الثانية - الفصل الأول والثانى والثالث.

وعرف الحياة بأنها التغذية والنمو والنقصان بالذات فنحن نجد في النبات حياة لأن به قوة ومبدأ يقبل بهما الزيادة والمقصان بنسبة مرسومة، فالنبات ينمو في جميع الاتجاهات وتستمر فيه الحياة ما دام قادراً على امتصاص الغذاء، لكن النبات يخلو من سائر قوى النفس الأخرى. وإن توجد الحياة في النبات وفي جميع الكائنات الحية الأخرى ما دامت تستقبل على القدرة على امتصاص الغذاء، وإذا تدرجنا في مراقب الحياة بعد النبات نجد تدرجاً في الوظائف، ففي الحيوان نجد الإحساس أساس تكوينه، والنفس فيه أى لدى الحيوان هى مبدأ الوظائف الحيوية بالإجمال وهى كذلك بالنسبة للنوع الإنسانى، وهذه الوظائف الحيوية الموجودة فى الحيوان هى قوى التغذية والحس والفكر والحركة، ويضاف إليها التخيل والتزويج لأنهما متعلقان بالإحساس.

ويستدرك أرسطو أخيراً فيقول: "أما فيما يختص بالقوة النظرية أى يعقل الإنسان فإن الأمر ليس واضحاً، وأن هاهنا نوعاً آخر من النفس، تختلف عن النوعين السابقين. وأنها وحدها - أى نفس الإنسان الناطقة - هى التى يمكن أن تفارق الجسم كما يفترق الأزل عن القامد، ولو أن هذه المفارقة عقلية لاجسمية أما أجزاء النفس الأخرى من نابية وحاسة فهى فانية، وكأنه لا يعترف للعقل بالخاصية الفردية المعينة لكائن حتى له نفس وجسم معين.

وبعد هذا التفصيل لأنحاء الحياة للكائنات الحية، يضع أرسطو تعريفه الثانى للنفس فيقول: "إنها ما به نحيا ونحس ونفكر ونتحرك فى المكان"، وهذا التعريف ينصب على وظائف النفس بالإجمال، من نباتية وحاسة وناطقية - ويفصل أرسطو قوى الحياة فى النفس أى القوة الغاذية والنزوعية والحساسية والحركة والمفكرة، ففي النبات نجد القوة الغاذية فقط، وفي الحيوان نجد الغاذية والحس والقوى النزوعية، والتزويج يشتمل الشرق والغضب والإرادة. ونجد عند بعض الحيوان قوى الحركة وتوجد جميع هذه القوى فى الإنسان مضافاً إليها قوة التفكير والعقل، وإذن فكل نفس داخلة فيما يليها، فالنفس النباتية داخلة فى الحيوانية، والإنسانية - والحيوانية داخلتان فى الإنسان كما يدخل المثلث فى المربع، وتترتب قوى النفس

بحيث توجد الغائية بدون الحاسة، ولكن النفس الحاسة لا توجد بدون الغائية،  
والنفس الناطقة أو الإنسانية لا توجد بدون قوى الغائية والحاسة.

#### ٩- النفس النباتية<sup>(١)</sup>

يفصل أرسطو الكلام في النفس النباتية أو القوة الغائية - فيقول إنه قيل  
البده في المبحث عن القوة النباتية والحاسة والغائية، يجب أولاً أن نحدد فعل هذه  
القوى، أى وظائفها لأن الوظائف أسبق عقلاً من القوى، ويجب أن ندرس قيل هذا  
ما يقابل هذه الأفعال، أى موضوعات الفعل للقوى الحاسة وهى الغذاء والمحسوس  
والمعقول، ونبدأ أولاً بتفصيل القول فى الغذاء والتوليد: النفس الغائية. أول قوى  
النفس وهىها: ومنها توجد الحياة فى جميع الكائنات ولها وظيفة، التوليد  
والتغذى، لأن أقرب الوظائف إلى الطبيعة لكل كائن حى كامل هو أن يخلق كائناً  
آخر شبيهاً به، فالحيوان يلد حيواناً والنبات يصدر عنه نبات آخر بحيث يشارك  
الكائن الحى فى الكامل الأزل والأبدى بحسب طاقته، لأن هذا الموضوع النزوعى  
لجميع الكائنات ولسائر ظروف نشاطها الطبيعى. فالتوليد إذن غائي، أى أن غايته  
حفظ النوع لا بأفراد أزليين بل بالاستمرار فى خلق أفراد متشابهين بالنوع.

ويرجع إلى النفس النباتية أيضاً الاستحالة والنمو والزيادة والتقصان لأن  
الشيء لا يزيد أو يقلص إلا إذا تغذى ولا شيء يتغذى إلا إذا كان حياً، وبما  
يختص بالنمو نجد أن فى جميع الكائنات الحية حداً وتناسباً فى المقدار والنمو،  
وترجع هذه الأمور إلى النفس لا إلى النار كما يقول هيرقليطس؛ وإلى الصورة لا إلى  
الهيول، من حيث أن النفس علة ومبدأ للجسم الحى وهى علة من حيث أنها أصل  
الحركة وأنها غاية وأنها جوهر الأجسام المتقسة. والنفس غاية لأن الجسم يلتزم  
حدوداً معينة فى النمو بحسب صورة الكائن الحى أى النفس، ويعود أرسطو فيبحث  
عن فعل التغذى، ويفصل القول فى هذه الوظيفة وقى الغذاء والمتغذى، فيذكر أن  
هناك رأيين فيما يتعلق بالتغذية: رأى يقول إن الضد غذاء الضد، فالأغذية النار على  
حين أن النار لا تغذى الماء، وعلى العموم نجد أن العناصر الأولى الأربعة هى التى



يمكن أن يقال عنها إن أحد الضدين منها غذاء والآخر متغذى، هذا هو الرأي الأول في الغذاء، أما الرأي الثاني فقد ذهب إليه بعض الفلاسفة في قولهم إن الشبيه يدرك الشبيه ويتغذى بالشبيه، فكان الشبيه غذاء الشبيه. وبكى يمين أرسطو أى المبدأين هو الصحيح، "الضد غذاء الضد"، أم "الشبيه غذاء الشبيه". يبدأ بالقحوص عما نعتيه بالغذاء أهو ما يضاف إلى المتغذى أول الأمر أم آخر الأمر أو بمعنى آخر، أهو الغذاء في صورته المختلفة قبل الهضم، أو في صورته المتماثلة بعد الهضم؟ وينتهى إلى التوفيق بين الرأيين المتعارضين عن الغذاء بقوله: إن مبدأ أن الضد يتغذى بالضد ينطبق على الغذاء قبل أن يهضم، وأما المبدأ الآخر وهو أن - الشبيه يتغذى بالشبيه - فإنه ينطبق على الغذاء بعد الهضم، وهكذا يوفق أرسطو بين المبدأين. والغذاء هو الذى يحفظ الحياة على الكائن الحى وهو فاعل النمو وكذلك فاعل التوليد، أى توليد كائن شبيه بالمتغذى.

وينتهى من هذا الفصل بإيجاز عوامل الغذاء، فيقول إن الغذاء يقوم على ثلاثة عوامل: الأول الكائن الذى يتغذى وهو الجسم الذى به النفس، والثانى ما به الكائن يتغذى وهو الغذاء بالإضافة إلى الحرارة الغريزية وهى آلة للنفس النباتية، إذ هى تهضم الغذاء، والثالث ما يغذى الكائن الحى وهى النفس الأولى أى النهائية وهى المولدة فى الحقيقة لكائن شبيه بالمتغذى.

#### ١٠ - ما هو الإحساس<sup>(١)</sup>

إن الإحساس ضرب من الاستحالة، ولا يوجد كائن قادر على الحس بدون أن تكون له نفس، ويتسائل لماذا لا تكون أعضاء الحس هى نفسها موضوعات الإحساس أى المدركات الحسية، أو بمعنى آخر لماذا لا يحصل الإحساس بدون المحسوسات الخارجية؟ يخيف أرسطو أن هذا قد يكون أقرب إلى الصحة عند من يجعلون الحواس مؤلفة من عناصر الأشياء التى هى موضوعات الإدراك الحسى، ويستدرك فيقول إن قوة الحس لا توجد فى العضو الحاس بالقليل بل بالقوة فقط، وإذن فهناك إحساس بالقوة وإحساس بالفعل ومحسوس بالقوة ومحسوس بالفعل،

(١) المقالة الثانية - الفصل الخامس.

وعلى هذا فالإحساس بالفعل يتوقف حتمًا على حضور المحسوس، إذ أن حضوره ضروري لتتم عملية الإحساس فلن يكون المحسوس بالفعل في عضو الإحساس إلا عندما تتم عملية الإحساس وعلى هذا يمكن الرد على الرأي الذى ساقه أرسطو فى بداية كلامه عن الإحساس وهو أنه من الممكن أن تكون أعضاء الحس هى موضوعات الإحساس.

والمحسوسات جزئية وخارجية وهى ليست كموضوعات الفكر الكلية التى تتوقف على إرادة الشخص، فليس من الممكن إذن أن يكون وجود المحسوسات نتيجة لإحساسنا بها فقط دون الرجوع إلى الشيء الخارجى. وينهى أرسطو كلامه فى هذا الموضوع بقوله إن ملكة الحس هى القوة، كما أن ملكة المحسوس هى الفعل فتتفعل القوة من حيث أنها ليست شبيهة بالمحسوس من هذه الناحية حتى إذا تم الانفصال أصبحت شبيهة بالمحسوس واتصفت بوصفه.

#### ١١ - موضوعات الإحساس<sup>(١)</sup>

بعد أن بين أرسطو ما هية الإحساس، وعلاقته بالمحسوس يذكر أن المحسوس يقال على ثلاثة أنواع من الأشياء: نوعان يدركان بالذات، ونوع بالعرض، الأولان: أحدهما المحسوس الخاص بكل حاسة، ثانيهما المحسوس المشترك بين الحواس، فيكون محسوسًا بها جميعًا، فالأول أى الخاص كاللون للبصر وكالصوت للسمع. أما الثانى أى المحسوسات المشتركة، كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار؛ فإننا ندركها بعدة حواس فى وقت واحد أما النوع الثالث من المحسوس، فهو المحسوس بالعرض، كقولنا: إن هذا الأبيض ابن دياريس مثلاً، فالموضوع المحسوس هنا هو ابن دياريس وأما الأبيض فهو متعلق بالمحسوس بالعرض فنذكره بالعرض أيضًا، لأن الموضوع المحسوس (ابن دياريس) قد اتحد بالأبيض عرضًا، كقولنا أيضًا إن المر أصفر، فإن الموضوع المحسوس هنا وهو المر مدرك بحاسة واحدة وهى البصر وأن طبيعته الذاتية هى كونه مر المذاق لا كونه أصفر

(١) المقالة الثانية. الفصل السادس

اللون. فالصفة متعلقة به بالعرض لأنها ليست في الأصل من مكونات المראה المدركة بالذوق، وإن فالأصغر بالنسبة للمראה محسوس بالعرض.

## ١٢- المحسوسات الخاصة<sup>(١)</sup>

بعد أن تكلم أرسطو عن موضوعات الحواس، وقال: إنها على ثلاثة أنواع أخذ يتكلم عن كل قسم منها على حدة. فبدأ بالكلام عن المحسوسات الخاصة وهو حينما يعالج هذه المحسوسات الخاصة يتناول في نفس الوقت قوى الحس الخاصة بها، فيتناول قوة الإبصار وموضوع الرؤية أى الإحساس البصرى والمرئى المحسوس، ويشير أيضاً إلى الحواس الخمس وهى: البصر والسمع والشم والذوق واللمس، ويقابلها من حيث المحسوسات: المرئى والصوت والرائحة والطعم والملموس على التوالي، ويضع أرسطو قاعدة عامة، وهى أنه لا يجد تماس بين المحسوس وعضو الحس، إذ بينهما متوسط، ولكننا نلاحظ أن موقفه قلق يصدد هذا المتوسط فيما يتعلق بإحساس الذوق واللمس، فهو تارة يقول إن الذوق واللمس لا يخضعان لهذه القاعدة، ومن ثم فلا يدرك الشيء المذاق أو الشيء الملموس عن طريق متوسط بينهما وبين قوى الحس الخاصين بهما، تارة أخرى يقول إن الذوق واللمس يخضعان لنفس القاعدة. وقد فسر الإسكندر قول أرسطو على أساس أن الذوق واللمس لا يخضعان لهذه القاعدة وتبعه من المحدثين "هوبز".

(١) **البصر والمرئى**: وأول ما صادفتنا بالنسبة للبصر أنه لا يتم أى إبصار للألوان إلا مع وجود الضوء، والضوء هو فعل المتوسط الذى بدوره لا يتم الإبصار، ويسمى أرسطو هذا المتوسط فى عملية الإبصار باسم "المشف"، فالضوء إذن هو فعل المشف، إذ اللون أى المرئى أو المحسوس يحرك المشف كالهواء مثلاً ثم يحرك هذا المشف - وهو متصل - عضو الحس، وإذن فالمتوسط يجب أن يوجد بالضرورة لكى يتم الإبصار، وكذلك المتوسط ضرورى بالنسبة للصوت والرائحة، إذ أنهما لن يحدثا الإحساس بمعاسة عضو الحس مباشرة؛ ولكن المتوسط هو الذى يتحرك بتأثير فعل كل منهما، فيحرم بدوره عضو الحس القابلين أى الأذن والأنف. فإذا وضعنا

(١) المقالة الثانية. الفصل السابع

المروى أو المسموع أو المسموم بحيث يكون ملاصقاً أو مضافاً لعضو الحس الخاص به، قلن يحدث إحساس بهذا. ويذكر أرسطو في هذا الموضع من كتابه أن الأمر فيما يختص باللمس والتوق هو كذلك، على الرغم من أنه سبق أن قال في موضع آخر بعدم ضرورة المتوسط بالنسبة لهذين الحسین.

ويبين أرسطو أنواع المتوسط فيقول: إنه في الأصوات الهواء، وفي الروائح لا اسم له، إذ فيه خاصية مشتركة للهواء والماء، وهذه الخاصة بالنسبة للمسموم كالنسبة بين المشف واللون.

### ١٣- (ب) السمع<sup>(١)</sup>:

يشير أرسطو إلى حاسة السمع وموضوعها، فلكي يكون هناك سمع يجب أيضاً أن تتحقق ثلاثة شروط (١) - ما يحدث الصوت أو القارع والمقروع. (٢) - ثم المتوسط الذي ينتقل فيه الصوت إلى السمع. (٣) - ثم أداة السمع أى الأذن، ولن يتم سماع صوت بدون هذه الشروط الثلاثة. فليس الصوت عند أرسطو حركة الهواء أو الماء، بل هو صفة تنقل بتوسط الهواء، فالصوت نفسه هو الذى يتلقاه الهواء عن الأجسام الرنانة ثم ينقله إلى الأذن. ويكون الجسم رناناً إذا كان قادراً على تحريك كتلة من الهواء تظل واحدة ومتصلة حتى تصل إلى قوة السمع، فإذا تحرك الهواء الخارجى المقابل للأذن، تحرك الهواء الموجود بداخل الأذن.

### ١٤- (ج) الشم والرائحة<sup>(٢)</sup>:

موضوع إحساس الشم هو الرائحة، وليس إحساس الشم دقيقاً عند الإنسان، بل قد يكون لديه أضعف مما هو عند كثير من الحيوان. ذلك أن إحساس الإنسان بالروائح ضعيف، ويحصل الشم أيضاً بالتوسط - وهو الهواء والماء - لا بالمعاسة بين المغموم وعضو الشم، والإنسان لا يشم بدون تنفس.

(١) المقالة التالية - الفصل الثامن.

(٢) المقالة التالية - الفصل التاسع.

## ١٥- (د) فى الذوق والطعم<sup>(١)</sup> :

يقول أرسطو: إن قوة الذوق هى ما كانت كذلك بالقوة، وأن النسيء المذاق هو العلة التى تخرجها إلى الفعل. ويذكر أيضاً أن المذاق نوع من اللمس، وهذا هو السبب فى أنه لا يدرك بالجسم المتوسط الغريب. فكما أن اللمس لا يحتاج إلى متوسط، فكذلك الذوق لا يحتاج إلى توسط "الهواء والماء" مثل المرشحات أو المسموعات. وينسب ابن رشد هذا الرأى إلى الإسكندر. ويقول: إن هذه القوة كاللمس إذ أنها تدرك محسوساتها بوضعها على آلة الحس عند الإنسان ومن ثم فهى ليست بحاجة إلى متوسط ولكن أرسطو سيعود فى الفصل القادم إلى معارضة هذا الرأى، وإلى القول بضرورة وجود متوسط لكى يتم الإحساس باللمس والطعم.

## ١٦- (هـ) فى اللمس واللمس<sup>(٢)</sup> :

اللمس أكثر الحواس دقة فى الإنسان، ويدون اللمس لا يستطيع أن يعيىش أى حيوان. ويتساءل أرسطو فى مستهل كلامه عن اللمس عما إذا كان الإحساس اللمسى يرجع إلى مدة حواس تختص به<sup>٢</sup>، وما إذا كان يحتاج إلى متوسط هو اللحم؟ أم أنه يتم بطريقة مباشرة وهو يرد على تساؤله قائلاً: "إن كل إحساس فهو إحساس بتضاد واحد". فالتضاد بالنسبة للبصر مثلاً، هو البياض والسواد، وبالنسبة للسمع الحاد والغليظ، وللذوق، المر والحلو... أما اللموسات فعلى العكس من هذه المحسوسات إذ أنها تشمل متضادات كثيرة يدرسها اللمس فى وقت واحد، كالجوار والبارد، واليابس، والرطب، والصلب واللين، وهكذا نجد لللمس موضوعات متعددة، بينما يكون لكل حاسة موضوع واحد خاص بها، وكذلك فبينما نجد أن نكل حس خاص حاملاً أو متوسطاً معيناً، خالصة التى ندركها بالسمع يكون حاملها الصوت.. - فلاحظ من ناحية أخرى أنه يتعذر علينا ملاحظة وجود مثل هذا المتوسط فى اللمس لأنه لا يوجد بعد بين إحساس اللمس واللموس كذلك الذى نجده بين الإحساسات الأخرى وموضوعاتها. بعد هذا يتساءل أرسطو عن عضو اللمس

(١) المقالة الثانية - الفصل العاشر.

(٢) المقالة الثانية - الفصل الحادى عشر.

وتكيفية إدراكه لموضوعه أى "المللوس"؟ ويعود أرسطو فى هذا الفصل إلى نقد ما سبق أن قاله من الذوق واللمس فى الفصل العاشر، فيذهب إلى أن اللحم المتحد اتحاداً طبيعياً بالكائن الحى هو المتوسط لقوة اللمس، وبذلك يؤيد قاعدته الأولى، وهى أنه لا تماس أبداً بين المحسوس وعضو الحس، إذ يوجد بينهما دائماً متوسط حتى فى حالة اللمس، وكأنه يشير بهذا إلى أن حاسة اللمس ترجع إلى الأعصاب المنبثة فى الجسم الحى على عمق معين بعد الطبقة الأولى من اللحم. وقد أشار جالينوس إلى مثل هذا الرأى إذ أنه ذكر أن الأعصاب هى آلات الحس.

ويستطرد أرسطو ليفصل موقفه هذا فيقول "إن الإحساس بالنسبة لجميع المحسوسات يتم على نحو واحد، فنحن ندرك الصلب واللين بالمتوسط، تماماً كما ندرك المسموع والمللوس والمشموم، إلا أنه بينما نجد أن إدراكنا لمحسوسات كالمسموعات والمرئيات والمشمومات، إنما يتم لوجود مسافة أو فاصل بين عضو الحس وموضوعه - نجد من ناحية أخرى أن الإحساس بالمللوس والمذاق إنما يتم عن كذب أى أنه يوجد دائماً فاصل بين المدرك الحسى والمدرك. أما فيما يختص بالمللوس والمذاق، فإن هذين المدركين الحسيين يتم الإحساس بهما من كذب، ولهذا فإن المتوسط بالنسبة لهما يغيب عنه، ومع ذلك فإننا إذا فحصنا الأمر بعناية وجدنا أنه يلزم القول بوجود متوسط فى كل حالة إحساس دائماً، رغم أننا لا نلاحظ ذلك بوضوح فى الذوق واللمس".

ولفرق آخر وهو أننا ندرك المرئيات والمسموعات والمشمومات لأن المتوسط يحدث فيها أثرًا معينًا، وعلى العكس نجد أن الإدراك فيها يختص بالمللوسات لا يحدث بتأثير المتوسط بل يحدث فى نفس الوقت مع المتوسط، كما يقرب المرء على درعه فليس الدرع هتد ضربه هو الذى يضرب الإنسان، بل تقم الضريقتان فى آن واحد. ويظهر أن نسبة اللحم واللسان إلى عضو الحس هى كنسبة الهواء والماء إلى أعضاء البصر والسمع والشم، فلا يحدث الإحساس أبداً فى أى حالة يتماس عضو الحس للمحسوس. ولا كنا لا ندرك ما يوضع على عضو الحس مباشرة وندرك ما يوضع على اللحم، فهنتج من ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللمس وليس اللحم هو عضو اللمس نفسه.

والإحساس للمسى - كغيره من أنواع الإحساس الأخرى - ضرب من الانفعال إذ أن المحسوس أى الفاعل، يخرج عضو الحس - وهو الجزء الذى به اللمس - من القوة إلى الفعل.

ويتحدث أرسطو أيضا عن طبيعة الحاسة نفسها بعد أن ذكر لنا، أنه لا يمكن لها أن تحس بدون متوسط، فيقول: إن الحاسة تقسها ضرب من المتوسط بين الأطراف المتضادة في المحسوسات، ففيها الحار والبارد، والهايمس واللين بدرجة متوسطة. وهذا هو السبب فى أن الحس يحكم على المحسوسات، ذلك لأن ما هو متوسط بين ضدين يكون اقرب على الحكم على أيهما، إذ أنه يتوسط بينهما فيكون نقطة الالتقاء الأكثر اقتراباً من كل منهما.

وكما أن ما يدرك الأبيض والأسود يجب ألا يكون أحدهم بالفعل، بل كليهما بالقوة، فكذلك فى أعضاء الحس الأخرى، وفى اللمس أيضاً يجب ألا يكون العضو بالفعل حاراً أو بارداً بل يكون متوسطاً بينهما لكي يدرك عضو الحس ما يزيد على هذا المتوسط أو ما ينقص عنه فى درجة الحرارة.

## ١٢ - عن عمل الإحساس بوجه الإجمال<sup>(١)</sup> :

يقول أرسطو: إن الحاسة فى كل إحساس هى القابل للصور المحسوسة عاجية عن الهبولى، كما يقبل الشمع طابع الختم بدون أن يستبقى مادته سواء كانت من الحديد أو الذهب، وعضو الحس الأول هو الذى توجد فيه قوة لقبول الصور المحسوسة وعلى هذا الأساس نجد أرسطو يضافى بين العضو والقوة فهما فى نظره شئ، واحد من حيث مفهومهما، والفرق بينهما هو أن العضو الحاس ذو كم جسمى، أى أنه مقدار ما وامتداد فى المكان على حين أن قوة الحس أو الحاسة نفسها المتعلقة بالعضو الحاس ليست مقداراً أو كما، بل هى "صورة ما".

وإن فافرسطو يلخص هنا ما سيقت الإشارة إليه فى الفصول السابقة، ويتكلم فى هذا الموضع عن الإحساس بوجه عام وعن المتوسط الذى لا يتم بدونهُ أى

(١) المقالة الثانية - الفصل الثانى عشر.

إحساس، ويقول: إنه جمل الإحساس قوة لكي يجعل منه مبدأ قادراً على قبول الصور المحسوسة بعد أن يخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس الخارجي.

ويستطرد أرسطو فيذكر أن الإحساس هو القدرة على إدراك الموضوع وتقبضه، فالبصر حاسة للرؤية واللامرئية (الظلام) فالظلام لا مرئى بالنسبة لقوة الإبصار، والسمع حاسة للسموع واللا سموع (المسكون) والسموع هو الصوت واللا سموع قد يكون انتفاء الحركة في الهواء وهو المتوسط الناقل للصوت، وقد يكون أيضاً صوتاً خافتاً تحت هتية الإحساس السمعى أو مصابة أى صوتاً شديداً يعطل حاسة السمع. والشم حاسة للعشوم واللامشوم أى ماله رائحة ضعيفة أو ما تكون له رائحة قوية مفسدة لآلة الشم، وأما الذوق فهو حاسة المظوم واللامظوم وهو ماله طعم ضئيل جداً أو ضعيف أو هو نافذ الطعم بدرجة شديدة مفسدة للذوق. أما اللمس فهو حاسة اللموس واللا ملموس، وتنفعنى باللا ملموس ما تكون فيه الصفات الملموسة ضعيفة جداً كالهواء، أو ما تشدد فيه هذه الصفات فتفسد آلة اللمس.

#### ١٨ - فى عمل الحواس المختلفة فى حفظ الكائنات المتنفسة<sup>(١)</sup>:

يتكلم أرسطو فى هذا الموضع عن عمل الحواس المختلفة فى حفظ الكائنات المتنفسة، فيشير أولاً إلى أن النفس يجب أن توجد بالضرورة فى أى كائن حى، فهى حلة النمو والنضج والاضمحلال، إذ أن هذه الأمور كلها إنما ترجع إلى التغذية. وكذلك فإن بقاء النوع فى أفرادهِ يرجع بالضرورة إلى التوليد، وهو مبدأ للقوة الغازية. أما الإحساس فلا يوجد إلا فى الحيوان، وهو ضرورة له إذ هو من أدوات الكائن الحى التى يحيا بها. ويفرد أرسطو لحاسة اللمس مكاناً مرموقاً فى مجموعة هذه الإحساسات ويرى أن وجود اللمس ضرورى فهو لا غنى عنه لحفظ حياة الحيوان، ويقول أيضاً إن الكائن يجب أن يكون مركباً لكي يوجد فيه اللمس، فالحواس الأخرى كالشم والسمع والبصر تعمل بمتوسطات، فإذا لم يكن فى الحيوان إحساس باللمس فإنه سيعجز - إذا حصل تماس مباشر - عن تجنب بعض الأضياء وإدراك الأخرى والإقبال عليها للانفعال بها، فلن يستطيع بذلك أن يحفظ بقاءه، ولذلك كان

(١) المقالة الثالثة - الفصل الثامن عشر.



اللمس ضروريا للكائن الحي أكثر من أى حاسة أخرى، وكذلك فإن الذوق ضرب من اللمس فهو حاسة لحم الغذاء، والغذاء هو الجسم اللموس فلا غنى للحيوان عن النّوق واللمس، وإن فلا يمكن للحيوان أن يعيش بدونهما. وكذلك فإن الصوت واللون والرائحة لا تغذى ولا يحصل عنها زيادة أو نقصان فلا تؤثر فى الحيوان كالذوق واللمس، ووجودها - بأعضاء الحس الثلاثة المقابلة لها - هو من قبيل الأقل لا الضروري، ولذلك لكى تتحرك الحيوانات الراقية، والمحسوسات من بعيد بمتوسط وليس بالتماس، كما هو حاصل فى اللمس. ويعود أرسطو فيستدرك فى نفس هذا الموضع: قائلا إن وجود هذا المتوسط شرط ضرورى فى الإحساس باللمس أيضا، فالمماساة تكون للحم لا لحم اللمس، الذى يدرك بمتوسطه من جهة أن هذا المتوسط ينفعل ويتحرك بتأثير المحسوس، ثم يتحرك الحيوان نفسه يتأثير هذا المتوسط. فالمتوسط إذن محرك ومتحرك.

#### ١٩- وظيفة اللمس الرئيسية: (١)

يعود أرسطو إلى الكلام عن اللمس فيقول إن الحيوان إذا لم يكن عنده لمس قلن تكون عنده أى حاسة أخرى، واللمس وحده هو الذى يدرك موضوعه مباشرة. وهنا يشير أرسطو إلى أن هذا هو الرأى الشائع، فاللمس يحصل بمماساة المحسوسات نفسها. فكأنه فى آخر كتاب النفس يذكر هذا الرأى الأخير بعد إيراد الرأى المعارض له مرات كثيرة أثله كلامه عن اللمس، ولذلك فإن الإسكندر اعتبر أن هذا هو الرأى الأخير لأرسطو فيما يختص باللمس، وقال مؤكدا: إن أرسطو يرى أن اللموس لا يدرك بمتوسط ولكن هذا التحفظ الذى أورده أرسطو فى آخر صفحة من كتاب النفس - وهو أن هذا الرأى الأخير هو الرأى الشائع - يدل على تردده فى الأخذ برأيه هو، وتعميم وجود المتوسط فى كل حاسة حتى فى اللمس. ويبدو أن هذا الرأى الشائع كان موجودا عن الأطباء وغيرهم فى ذلك العصر، ويلاحظ أن جالينوس متأخر جدا عن أرسطو. ولهذا فالرأى ليس له. ويقول أرسطو إن عضو اللمس لا

(١) المقالة الثالثة - الفصل الثالث عشر.

يتكون من أى عنصر وحده يل هو يتكون من العناصر جنيئاً، وهذا الرأى غريب بعض الشيء، بعد أن رفض أرسطو تأليف الحواس من العناصر الأولية. ويذكر لنا بعد ذلك أن الإفراط يفسد عضو الحس، فاستعمال العين فى الإبصار بصفة دائمة يجهد لها وقد يقضى عليها.

## ٢٠- الحواس الباطنة: الحس المشترك والتخيل والذاكرة:

### (أ) الحس المشترك<sup>(١)</sup>:

وإذا كان لكل محسوس معين عضو حس خاص به، فهل يكون للمحسوسات المشتركة - قياساً على هذا - عضو حس خاص بها؟ يبدأ أرسطو فينفى وجود هذه الحاسة السادسة، ولكنه بعد أن يعدد وظائف الحس يعود فيفترض وجود نوع من الإحساس يجمع بين الإحساسات الخاصة ويؤلف بينها بصدد موضوع واحد خارجى. أما وظائف الحس المشترك فنمنا: إنه يقابل الموضوع الذى يشتمل على عدة إحساسات كالحركة والمقدار والشكل فيحركها فى وحدة، باعتبار أنها تتعلق بموضوع واحد، فالشكل يرى ويلمس مثل، فإذا أخذنا تقاحة فإننا نجد أنها تشتمل على عدة محسوسات: إذ هى مرئية بالبصر من حيث لونها وشكلها. وهى ملموسة باليد من حيث حجمها وصلابتها وبرودتها وسخونتها أو حرارتها، وهى مشمومة بحاسة الشم، من حيث أن للنفاح رائحة خاصة، وهى مذاقة أيضاً باللسان. فما الذى يجمع بين هذه الإحساسات كلها، ويدرك أن لها حاملاً واحداً هو موضوع الإدراك الحسى الحقيقى الذى نطلق عليه اسم "التقاحة"؟ لابد إذن أن يكون الحس المشترك هو الذى يدرك هذه المحسوسات الموثقة المكوثة للتقاحة. فهذه إذن أولى وظائف الحس المشترك.

ثم أننا قد نقرن إحساساً معيناً بإحساس آخر لكى ندرك طبيعة موضوع معين. فإذا جعلنا مادة "السكر" مثلاً موضوعاً لإدراكنا الحسى، فإننا نحكم بأن هذا الشكل الأبيض حلو، فالجمع بين الإحساس البصرى وبين إحساس الذوق فى

(١) المقالة الثالثة - الفصل الثالث.

موضوع واحد هو السكر، لا بد إنه يرجع إلى قوة أخرى غير الإحساسات المختلفة، وهي الحس المشترك.

وأمر آخر أننا بالحس المشترك نحكم على التغيرات الموجودة بين الإحساسات الخاصة، كأن ندرك أن اللون غير الطعم أو الصوت أو الرائحة وأنها متغيرة وإدراك هذا التغيرات يجب أن يكون بقوة واحدة تقضى بأن الطرفين أى المحسوسين متغايران، فلن نستطيع التفريق بين الحلو والأبيض إلا بقوة خاصة لا ندرك الحلو وحده أو الأبيض وحده.

وأيضاً فإن المحسوسات إذا غابت هنا ظلت الإحساسات والصورة موجودة فى أمضاء الحس، ويرجع هذا إلى الحس المشترك الذى هو كخزانة للصور المحسوسة الآتية من الحس وأخيراً فإن من وظائف الحس المشترك، الإحساس بالإحساس، إذ أن كل واحدة من الحواس الخاصة تدرك محسوساتها، وهي لا تدرك فى نفس الوقت أنها تحس بهذا الإحساس، فيكون الإحساس بالإحساس ساعة حصوله موضوعاً لإدراك الحس المشترك.

## ٢١- (ب) التفكير والإدراك والتخيل<sup>(١)</sup> :

بعد أن استعرض أرسطو وظائف الحس المشترك، وأشار إلى دوره فى عمليات الإدراك الحسمى ينتقل إلى البحث فى التخيل وموضوعه، فيقول: إن الإحساس يترك آثاراً تبقى فى قوة باطنة نسميها المخيلة، ولهذه القوة قدرة على استرجاع هذه الآثار وإدراكها فى غيبة المحسوس. ولما كان هناك من الارتباط الوظيفي بين الحس والتخيل، فإن أرسطو يميز بين التخيل والإحساس لكى يحدد وظيفة كل منهما:

- ١- قال الإحساس إما قوة أو فعل، والإحساس بالفعل هو حصول صورة المحسوس التى تخرج الحس من القوة إلى الفعل، فبينما لا يوجد إحساس بالفعل بدون المحسوس نجد فى حالة التخيل أنه قد توجد الصورة الخيالية فى غيبة الإحساس أو المحسوس.

٢- الإحساس حاضر دائماً في الكائن الحس سواء كان هذا الحضور بالقوة أو بالفعل، أما التخيل فليس كذلك، فقد نستطيع أن نتخيل أو لا نتخيل.

٣- إذا افترضنا أن الإحساس والتخيل شيء واحد، فيجب أن يوجد التخيل في جميع أفراد الإنسان والحيوان، ولكننا بالدراسة وجدنا أن التخيل خاص بالإنسان وبعض الحيوان، وليس بجميع الحيوان، فالفمل مثلاً ليس عنده تخيل.

٤- وبينما يكون الإحساس بصورة ما، مطابقة بين الحس والمحسوس، نجد أن الصورة الخيالية قد تكون تاليفاً من عندنا.

٥- في الإحساس يفرض المحسوس نفسه على الحس، أى أن الموضوع هو الذى يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها قبول صورته، أما فى التخيل فإن هذه العملية متعلقة بإرادتنا، فنحن نتخيل فى الوقت الذى نريد، وكذلك نتخيل الموضوع الذى نريده دون غيره من الموضوعات.

ويميز أرسطو بين التخيل وغيره من القوى الإدراكية، فيذكر أنه قوة تختلف عن قوى الإحساس والتفكير، ولو أنه لا يمكن أن يوجد بهيئتين إحساس. وكذلك فالتخيل غير التفكير، إذ أن التفكير أى الحكم على الأشياء لا يتعلق بالإرادة، بينما صور التخيل تخضع للإرادة، فنحن نعرفها ونتمثلها ونسترجعها بإرادتنا، والتخيل قد يكذب فى موضوعات الحس الخاصة، بينما تصدق هذه الحواس. والتخيل أيضاً غير الظن المصحوب بالإحساس، وليس هو المركب منهما، وكذلك التخيل ليس سوى قوة تحصل بها الصور حيناً، فهو قوة أو حالة تحكم بها وقد يكون حكماً صواباً أو خطأ.

ويستند أرسطو إلى مقدمات أوردها فى الفصول السابقة من كتاب النفس ويمتهى إلى النتائج التالية وهى:

أولاً: أن التخيل كحركة يجب أن يقوم على الإحساس وأن يوجد عند الكائنات التى تحس.

**ثانياً:** أن القائم بالتخيل يجب أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال.  
**ثالثاً:** أن يكون التخيل صادقاً أو كاذباً.

ويمتدرد في تفصيل النتيجة الأخيرة، فيقول: إن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائماً، وعندما يحصل الإحساس بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض لشيء ما، هنا فقط يمكن أن يحدث الخطأ، وكذلك فإن الخطأ يقع دائماً في إدراك المحسوسات المشتركة. فيكون لدينا ثلاثة أنواع للتخيل تتفايز بالنسبة لموضوع التخيل الصادر عن الإحساس.

**أولهما:** تخيل يقوم على الإحساس بالمحسوسات الخاصة وهذا النوع من التخيل يكون صادقاً مادام الإحساس حاضراً، ويكون صادقاً أو كاذباً إذا غاب موضوع الإحساس.

**ثانيها:** التخيل القائم على المحسوسات المشتركة.

**ثالثها:** التخيل القائم على المحسوسات بالعرض.

وهذان النوعان الأخيران من التخيل قد يكونان صادقين أو كاذبين سواء كان موضوع الإحساس حاضراً أو غائباً، وتزداد نسبة الخطأ إذا كان هذا الموضوع غائباً. وينتهي أرسطو إلى تعريف التخيل بعد أن بين أنه شيء آخر غير الإحساس وغير العقل وغير الذاكرة - ولو أن الذاكرة قائمة على الخيلة، فالخيلة تقتصر على إدراك الصور، بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق إدراكه، فهي تتعلق بالماضي -

يعرف أرسطو الخيال إذن بأنه الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل. ولما كان البصر هو حاسة الإنسان الرئيسية، التي يستمد منها الخيال مادته لهذا فقد اشتق لفظ "لفظاسيا" أي الحس المشترك من النور، إذ بدون الضوء لا يمكن أن يتم إدراك البصر للمرئيات. وعلى العموم فإن صور الخيال تبقى في نفوسنا وتكون شبيهة بالإحساسات، وقد يتم الفعل يتأثيرها عند الحيوانات، وهي كائنات حية لا عقل لها. وكذلك قد تؤثر في الإنسان الواقع تحت وطأة المرض أو النوم.

## ٢٢- النفس الناطقة: العقل المنفعل، العقل الفعال :

### (أ) العقل المنفعل<sup>(١)</sup> :

العقل ليس كالحس، فجميع الحيوان يحس، والإنسان وحده هو الذى يعقل وفى هذا رد على القدماء الذين سوا بين الحيوان والإنسان من حيث الإدراك. والعقل يجب أن يكون غير منفعل مع قدرته على قبول الصورة، وأن يكون بالقوة شبيها بهذه الصورة، دون أن يكون هذه الصورة نفسها، وأن يكون العقل كنسية قوة الحس إلى المحسوسات، ويجب أن يكون غير ممتزج.

وإذن فالعقل - أى ما به تفكر النفس وتصور المعاني - ليس شيئاً بالعقل قبل أن يفكر. وهو غير ممتزج بالجسم وليس له عضو خاص به، إذ أن هذا يجعله يذلل بخصائص المحسوس كالحر والبارد. وهنا يقبل أرسطو رأى أفلاطون الذى يجعل النفس مكاناً للصور، ولكنه يستدرك بقوله: إن هذا لا يصدق إلا على النفس الناطقة فحسب. ولن تكون أيضاً الصور موجودة فى النفس بالفعل بل بالقوة فقط والعقل يختلف عن الحس، إذ أن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوى، أما العقل فإنه عندما يعقل معقولا شديداً فإنه يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة، وذلك يرجع إلى أن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن على حين أن العقل مفارق له، أى أنه ليست له آلة خاصة لممارسة عمله.

والعقل حينما يحصل على المعقولات يصبح هذه المعقولات بالفعل، ويستطيع استعادتها فيسمى العقل المستعاد (أو العقل بالملكة) وهو كالعالم الحاصل على المعلومات، وهذا العقل يكون بالقوة يتووع ما، لا كما كان قبل أن يتعلم أو يحصل على المعلومات، إذ أن له القدرة على استعادة المعقولات التى أدركها. وبينما يدرك الحس المحسوسات بأعراضها الخارجية المشخصة نجد أن العقل يدرك ما هيأت هذه المحسوسات سواء كانت هذه الماهيات متحققة فى الخارج أم مفارقة.

(١) المقالة الثالثة - الفصل الرابع.

والعقل هو بالقوة المعقولات، ولا يكون العقل المعقولات بالفعل قبل أن يعقل، والعقل معقولاً كسائر المعقولات إذ أن العقل عندما مجرد صور الأشياء الهيولانية ويقبلها قبولاً غير هيولاني، يعقل في أثناء ذلك ذاته.

لدينا إذن درجتان من درجات العقل: العقل المنفعل وهو ما سمي فيما بعد بالعقل الهيولاني أو المادى، وهو قوة خالصة معدة لقبول الصور المعقولة والعقل المستفاد وهو العقل المنفعل بعد أن حصل على الصورة المعقولة بالفعل.

### ٢٣- (ب) العقل الضعيف :

يميز أرسطو في النفس بين العقل الذي يشبه الهيولى لأنه يضم جميع المعقولات وهو العقل المنفعل، والعقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدث المعقولات جميعاً وهو شبيه بالضوء الذى يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل، وهو مفارق لا منفعل وغير مختزج من حيث أنه فعل، والفاعل أسمى من المنفعل أو هو مبدأ الفعل، والمبدأ أسمى من الهيولى، وهو علم بالفعل، وهو موضوعه شئ واحد، وإذا كان العلم بالقوة متقدماً زمنياً على العلم بالفعل، فإن العلم بالفعل متقدم على الإطلاق حسب بذهب أرسطو، وهذا العقل الأخير لا يكون بالقوة أيذاً فهو لا يعقل تارة ثم يعقل تارة أخرى. ويقول أرسطو: "وعندما يفارق يصبح مختلفاً عما كان بالجواهر". وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً". فهل يقصد بذلك مفارقتها للعقل المنفعل بعد تجرده للصورة المعقولة، وتعقل العقل المنفعل لها بحيث يصبح هذا العقل الأخير عقلاً مستفاداً؟ أم أن معنى المفارقة هنا هو مفارقة النفس للجسم بعد الموت؟ ويبدو أن الراى الأخير هو الأرجح لأن أرسطو يقول: "إنه يصبح عندئذ خالداً وأزلياً"، وأنه "لا يتذكر بعد المفارقة لأنه لا يتذكر بعد المفارقة لأنه لا يحتفظ بأى ذكرى للحياة قبل الموت"، على حين أن العقل المنفعل فاسد لأنه يتذكر ولأنه متصل بالكائن المركب من جسم ونفس ويتأثر تبعاً لذلك بظروف الحياة، إذ أن العقل يقوم فى الأصل على تجريد الصورة الخيالية لتصبح موضوعاً للتفكير فإذا فسد الجسم فسدت معه قوة الخيال وفسد بذلك العقل المنفعل.

(١) المقالة الثالثة - الفصل الرابع

(٢) يقصد بالجواهر الجواهر المشتمل المركب من نفس وبدن

وقد أثارَت العبارة الأخيرة في الفصل الرابع جملة إشكالات. إذ ما معنى قوله: «أننا بدون العقل الفعّال لا نعقل؟ إذا كان المقصود هو أن أى شيء بالقوة يحتاج إلى مبدأ بالفعل لإخراجه من القوة إلى الفعل، فيكون العقل الفعّال هو هذا المبدأ ولكن هل يوجد بالفعل دائماً في النفس أم أنه يوجد خارج النفس؟ وإذا كان التفكير قائماً على الإحساس؛ فيكون المحسوس هو الذى يخرج الحس من القوة إلى الفعل، ويكون عمل العقل تجريد الصورة المعقولة من الصورة الخيالية - المستبعدة من الإدراك الحسي - لتكون مادة للعقل. واذن فالعقل الفعّال هو المبدأ الذى يقدم الصورة المعقولة للعقل المفعل ويخرجه من القوة إلى الفعل بعد تعقله لهذه الصورة.

لقد فهم المتأخرون أن هذا المبدأ - إذا كان خالداً وأزلياً، وكان بالفعل دائماً - فإنه يجب أن يكون خارج النفس. وقد كان الإسكندر الأكبر الأفريديسي أول من قال بهذا الرأي وتبعه فى ذلك المسلمون وغيرهم، وجعلوا مركزه فى عقل فلك القمر. والواقع أنه سحب المبدأ الأرسطى نجد أن آلة الإدراك تكون دائماً قوة صرفة لا تخرج إلى الفعل إلا بتأثير موضوع الإدراك فإذا جعلنا العقل الفعّال داخل النفس وهو بالفعل دائماً - سواء عقل أم لم يعقل - فنكون بذلك قد خرجنا على هذه القاعدة العامة. وإذا كان هذا العقل أزلياً وخالداً فمن أين أتى وما مصدره؟.

إن العقل الفعّال إذن ما دام بالفعل دائماً، فإنه سيكون محركاً غير متحرك. ولأرسطو نص أوردها فى الفصل الرابع من المقالة الأولى يقول فيه: "وقبىا يحتمل بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجوداً جوهرياً ولا يخضع للفساد"، أما الصور الطبيعية الأقرب إلينا فإنها تخرج من المادة لتعود إليها. ويقول فى كتاب "تكوين الحيوان": "إن العقل الفعّال يأتى من خارج ويحل فى الجنين"<sup>(١)</sup>

وهنا يصادفنا إشكال هام، ذلك أن أرسطو يرد على الأفينافوريين بقوله: إن النفس لا تحل فى أى جسم معين لها بالذات، وإذا كان العقل الفعّال جزءاً من النفس فلا بد أن يتميز فى كل نفس فردية عن النفوس الأخرى، وإذا كان كذلك فسيكون من هنصر فإن يفنى بفناء الجسم، ولكنه غير فان، فببقي القول إذن بأنه

(١) المقالة الثانية - الفصل الثالث.



ليس عقلاً فردياً، وأنه مبدأ عام لا يتعلق بنفس فردية معينة، وهذا ما يؤيد تفسير الإسكندر، ما يعطى لنا تفسيراً دقيقاً لمعنى المفارقة عند أرسطو الأمر الذى يثير صعوبات جمّة حول حقيقة الاتصال الجوهرى بين النفس والجسم، إذا كان مبدأ الإدراك العقلى متعال على التجربة مفارقاً لحياة الكائن الحى - أى الإنسان - كل المفارقة.

## ٢٤- التمييز بين العقل النظرى والعملى<sup>(١)</sup> :

العقل النظرى يدرك الماهيات، وكذلك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات، وذلك بتجريده للصور المعقولة من الصور المحسوسة. وتتم عملية الإدراك فى هذه الحالة بدون النظر إلى استجلاب منفعة ما من الدرك، بل أن الإدراك يكون عملية عقلية خالصة تنصب على الماهيات لتدركها فى حقيقتها يقطع النظر عن أنها خير أو شر لنا. أما العقل العلمى فإنه يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر، فيحرك النزوع إلى قبولها أو النفور منها. وهناك فرق بين الحس والعقل بهذا الصدد، إذ الحس يدرك الملائم وغير الملائم، أو اللذيق والمؤلم بالنسبة لجزئية متشخصة، أما العقل العلمى فإنه يتعدى هذا التشخيص الجزئى ويحكم على ما هية الشئ بأنها خير أو شر، أى أن موضوع تعقل العقل العلمى هو الصورة المجردة من الصور الخيالية، أما الحس فإنه يتفعل بالصورة الحسية.

## ٢٥- موازنة بين عمل كل من العقل والحاسة والتخيل<sup>(٢)</sup> :

ويجمل أرسطو فى هذا الموضع ما سبق أن ذكره عن النفس، فيشير إلى أنه يمكن القول بأن النفس هى الموجودات نفسها. ذلك أن الكائنات إما أن تكون محسوسة وإما أن تكون معقولة. فمن حيث المحسوسات نجد أن الإحساس والمحسوس شئ واحد أو أن الإحساس يصبح المحسوس بالفعل فى عملية الإحساس.

وأما من حيث المعقولات، فإن العقل والمعقول يصبحان شيئاً واحداً فى عملية التعقل. هنا نعود فنذكر ما سبق أن ذكره أرسطو من أن قاعدة "الشبيه يدرك

(١) المقالة السابعة - الفصل السادس والسابع.

(٢) المقالة الثالثة - الفصل الثامن.

الشبيهة " لا تنطبق هنا إلا عندما يتم الإحساس أو التعقل، أما قبل ذلك فالعقوس بالقوة مابين للإحساس بالقوة وكذلك العقول والعقل، وهذا ما يعتنا من تفسير عبارة أرسطو التي يوردها في مقدمة هذا الفصل على أنه تصوري المذهب.

وبفصل أرسطو هذه المقدمة فيذكر أن العلم بالقوة، أي التعقل بالقوة والإحساس بالقوة يقابلان المحسوسات بالقوة والعقول بالقوة، أي الأشياء. بالقوة، أما العلم بالفعل والإحساس بالفعل فإنهما يقابلان المحسوس بالفعل والعقول بالفعل أي الأشياء بالفعل.

والنفس تشتمل على قوة الحس وقوة العقل وهي بالقوة الأشياء المحسوسة والعقولة؛ وليس معنى هذا أن تكون النفس الأشياء ذاتها، بل المقصود هنا صور الأشياء، فليس الحجر في النفس بل هي صورته، فالحاسة إذن صورة المحسوسات بالقوة أو بالفعل وكذلك العقل هو صورة العقولات بالقوة أو بالفعل.

ولما كانت الصورة لا توجد مقارعة للأشياء التي هي صورة لها، فإن العقولات توجد في صورة المحسوسات أي أنها تستند منها. فالعقول صادر عن المحسوس، ويقول أرسطو إنه لهذا السبب إذا لم توجد المحسوسات فإننا لا نستطيع أن نتكلم عن شيء أو نفكر أو نعقل "فإننا في غيبة الإحساس لا نستطيع أن نتعلم أو نعلم أي شيء" فالعقل يستند أولا على وجود المحسوس أي على صورته المدركة بالحس. ثم أننا لا نستطيع استعماك العقل بدون الصورة الخالية، فالأخيلة شبيهة بالإحساسات إلا أنها لا هيولى لها، أما المعاني الأولية فهي ليست أخيلة ولكننا لا نستطيع الاستغناء عنها، فكانه يجعل في العقل معايير لا يستطيع الاستغناء عنها وهي صادرة عن الحس أو التخيل، كقوانين المنطق الأولية والجوهر والعلّة.. إلخ.

وفي نهاية المقالة الثالثة من كتاب النفس يخصص أرسطو الفصل ١٠، ١١، ١٢، للكلام عن القوة المحركة ليوضح حلة الحركة في الكائنات الحية وكيف أن مصدرها النفس<sup>(١)</sup>

(١) وهو يشير في الفصلين التاليين عشر والثالث عشر من الكتاب إلى عمل الحواس المختلفة في حفظ التاتات العجة المعاملة على النفس، ويبسط القول في اللمس وظائفه الرئيسية وقد سبق أن أشرنا إلى ما ذكره أرسطو بهذا الصدد حين الكلام عن اللمس في الجزء الخامس بالحواس الظاهرة.

## ٢٦- الموقف الأرسطي بصدد النفس - إجمال:

رأينا كيف أن النفس هي الصورة الحيوية للكائن الحي وأنها كمال أول لجسم طبيعي غير آلي وكيف أنها قد تكون نباتية أو حيوانية أو ناطقة. ولكل من هذه النفوس قواما الخاصة بها:

أ- **النفس النباتية:** وهي التي يسميها أرسطو بالنفس النامية، وتوجد في النباتات، ولها وظيفتان هما: النمو والتوليد. ويحدث النمو في الكائن الحي بعمل الغذاء، الذي يتحول إلى نوع مادة الحي، ولكن هذا النمو في هذا الكائن الذي يعتبر مركبا طبيعيا لا يستمر إلى مالا نهاية، بل يتحدد بحسب صورة النوع أي نفسه. أما فعل التوليد فهو الذي يحفظ النوع في أفراده.

يلاحظ أن قوى النفس النامية توجد في النفس الحيوانية والنفس الناطقة على السواء.

ب- **وأما النفس الحيوانية:** وهي التي تسمى عند أرسطو بالنفس الحاسة فإن لها نوعين من الحواس: ظاهرة وباطنة - أما الظاهرة فهي الحواس، أي البصر والسمع والشم والذوق واللمس.

والحواس الباطنة هي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة. وقد سبقت الإشارة إلى وظائف كل منها، وقد بينا كيف أن التخيل إحساس ضعيف وأن الذاكرة تقوم على التخيل.

وترتبط هذه الحواس الظاهرة والباطنة بالنفس الناطقة ووظائفها في الإنسان. ج- **وأخيرا نجد النفس الناطقة:** والعقل في الإنسان قوة صرفة، وهو لا يدرك المحسوسات مباشرة لأنه مفارق. وهو إما نظري يدرك الماهيات في أنفسها وإما عملي: يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فيعبري الناس بالليل إليها أو ينفرهم منها. وقد بينا كيف أنه لا يمكن أن يتم أي إنراك عقلي إلا بافتراض وجود عقل منفعل وعقل فعال وعقل بالفعل وذلك حسب المبدأ الأرسطي القائل بأن كل ما

هو بالقوة يخرج إلى الفعل بتأثير ما هو الفعل. وكذلك فإن كل معرفة عقلية فإنما تستمد من الصور الخيالية المأخوذة عن الحس.

وهذه الصور الخيالية هي مادة التمثل، والعقل الفعال - وهو بالفعل دائماً - يجرد الصور المعقولة من هذه الصور الخيالية ويقدمها للعقل المنفعل ليتحد بها فيخرج بذلك من القوة إلى الفعل ويصبح عقلاً بالفعل.

على أنه يجب الإشارة في نهاية كلامنا عن "النفس" إلى الاتجاه الواقعي الذي حرص أرسطو على التزامه في دراسة العلم الطبيعي الذي تندرج تحته دراسة النفس، ذلك أنه - كما بينا - يجعل الإحساس الأساس الأول للمعرفة سواء كانت حسية أم عقلية، فليست موضوعات العقل، معقولات خالصة قائمة بذاتها كما هو الحال عند أفلاطون. بل هي تعاني بجردها العقل من الصور المحسوسة والنفس كذلك ليست مفارقة بطبيعتها كما اعتقد أفلاطون بل هي صورة للجسم متحدة به اتحاداً جوهرياً.

وإذا كان وضع العقل الفعال على هذه الصورة القلقة قد أثار موجة من التساؤل حول طبيعته ووظيفته، فإن الخروج به نهائياً عن دائرة الواقعية الأرسطية إنما يرجع إلى الشراح وليس إلى أرسطو.



## الفصل السابع

### ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى

#### ١- الفلسفة الأولى ومركزها بين العلوم:

يبدأ أرسطو المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة بقوله : إن الناس جميعا يشتهون المعرفة بالطبع ، وعلامة ذلك ما نضمر به من لذة في إحساساتنا ، فإننا نميل إليها لذاتها لا لمنفعتها ، ولا سيما إحساسنا البصرى .. فتحن نفصل النظر على أى شئ آخر حتى ولو لم يكن يقصد العمل . والسبب فى ذلك أن معظم حواسنا تتيح لنا المعرفة وتكشف لنا عن الاختلافات الكثيرة بين الأشياء ... ولما كان الإنسان حاصلا على ذاكرة تمكنه من استرجاع صور المعارف الحسية المتعددة فإنه بذلك تتكون لديه "تجربة" . ذلك أن التجربة إنما تنتج عن الذاكرة.

For the several memories of the same thing produce finally the capacity for a single experience.

وقد تشبه التجربة العلم والفن إلى حد كبير . ولكن الواقع أن كلا من العلم والفن إنما يحصل عليه الإنسان من خلال التجربة.

ذلك أن تعدد المعارف التجريبية لدى الإنسان بالنسبة لموضوع واحد يجعله حاصلا على علم عملى بهذا الموضوع أو ما يسمى بالفن ، فالفن ينشأ حينما يستخلص الإنسان من معارفه التجريبية حكما كليا يصلح للتطبيق على طائفة من الموضوعات أو الحالات.

Art arises when from many notions gained by experience one universal judgement about a class of objects is produced.

فالحكم مثلا بأن هذا الدواء يشفى "كثيرا" أو بضع أفراد آخرين إنما يرجع إلى التجربة ، أما الحكم بأن هذا الدواء يشفى جميع المصابين من ذوى الأمزجة العينة ، هذا الحكم يرجع إلى الفن .

وكلما تقدم الإنسان فى مضمار الحضارة وتشبهت مطالبه ، تظهر أعداد من الفنون تبعاً لذلك : منها ما كان موجهاً للتسلية والترفيه عن النفس ومنها ما كان موجهاً لإشباع المطالب الضرورية . ولا شك أن الفنون التى من الضرع الأول أقرب إلى

الحكمة من تلك الفنون المنصية على الضروريات، ذلك لأن هذه الأخيرة تستهدف النفعة. وعندما اكتملت هذه الفنون جميعاً اكتشف الإنسان العلم الذى لا يقصد به اللذة أو المتعة. وذلك فى البلاد التى تهيا لبعض الأفراد فيها فراغ من العمل فى سبيل الرزق. وهذا هو السبب أن الفنون الرياضية قد نغلت فى مصر لأنه كان يسمح لطائفة الكهنة بالتفرغ لهذه الفنون.

ولما كانت الحكمة هى مطلبنا، وقد حددناها مبدئياً بأنها معرفة العلى والمبادئ، الأولى للأشياء، لهذا فإن صاحب التجربة يعد أكثر حكمة من الحاصل على إدراكات حسية متفرقة، وكذلك صاحب الفن أى العلم العملى أعلى فى درجة الحكمة من صاحب التجربة، وأخيراً فإن صاحب العلم بالمبادئ، والعلى يعد حاصلاً على أعلى درجات الحكمة.

وعلى هذا فإن تقدم المعرفة بالتدريج يقيم نظاماً ارتقائياً يبين صور النشاط العقلى المختلفة من أدناها إلى أملاها، فكما أتصبت المعرفة على البهيمت عن العلى وتخلصت من ظروف التجربة الماذجة وابتعدت عن الاعتبارات التقية وارتبطت بالعلل البعيدة، كلما اقتربت أيضاً من المثل الأعلى للعلم المطلق، وهو معرفة الحقيقة عن طريق عللها ومبادئها الأولية، وليس هذا العلم سوى الحكمة التى تدرسها الفلسفة. ولما كانت الفلسفة الأولى أى الميتافيزيقا هى العلم بالعلل الأولى للأشياء، فإنها تصح العلم بالله وبيداته من حيث أن الله هو العلة الأخيرة لكل ما هو موجود وهو الذى يؤسس كل وجود وكل معقولة<sup>(١)</sup>

وعلى هذا يطلق على الفلسفة الأولى أو الحكمة اسم العلم الإلهى لأنه يبحث فى الله وهو الوجود الأول والعلة الأولى، أما العلم الطبيعى فهو الفلسفة الثانية وبها العلم الرياضى. وهذه هى مجموعة العلوم النظرية التى تتطلب فيها المعرفة لذاتها وهى أسمى من العلوم العملية وهى الأخلاق والسياسة وتدير المنزل. ويجمل أرسطو الاعتبارات التى كانت من أجلها الفلسفة الأولى والعلوم النظرية بصفة عامة أسمى من العلوم العملية فيما يلى:

(١) المقالة الأولى - الفصل الأول من ص ١٢٠ - ١٨٢ ت.

١- أن من يعرف الأشياء جميعاً بقدر المستطاع دون أن يعرف تفصيلات كل شيء على حدة يكون أكثر حكمة من غيره، لأن العلم بالعلّة أو العلم الكلى أسمى من العلم بتفصيلات الواقع فقط لأن الحاصل على العلم الكلى يعلم فى نفس الوقت جميع الجزئيات والتفصيلات المندرجة تحت هذا الكلى بالقوة.

٢- أن العلوم النظرية والفلسفة الأولى بصفة خاصة تبحث فى موضوعات صعبة ليس من السهل على الإنسان معرفتها لأنها بعيدة عن الإحساس ولهذا فالباحث فيها هو أحكم الناس وهو حاصل على أسمى معرفة.

٣- وكذلك فإن الذى يعرف الأشياء بعلمها، يكون أقدر على التعليم من الذى لا يعلمها على هذا النحو، فإن الذين يعلموننا هم الذين يعرفون حل كل شيء.

٤- وأيضاً فإن معنى العلم يتحقق فى طلب العلم لذاته لا لنتائجه وهذا أقرب إلى الحكمة لأن الرجل الحكيم لا يجب أن يؤمر بل هو الذى يأمر وكذلك فهو لا يجب أن يطيع بل يتعين أن يطيعه من هو أقل منه فى الحكمة.

وأما الذى يدفعنا إلى طلب العلم لذاته لا لمنفعة والهرب من الجهل أى الارتقاء فى أحضان المعرفة، هو العجب أو الدهشة التى تلازمنا حينما نكتشف المجهول، وهذا الشعور ملازم لأجزاء العلم النظرى أكثر من ملازمته لأجزاء العلم العملى.

٥- وأخيراً إن هذا التنوع من المعرفة ينصب على معرفة غاية الفعل فى كل شيء، ثم معرفة الخير الأسمى فى الوجود كله.

٦- وكذلك فإن الفلسفة الأولى أى الحكمة، تبحث فى أكثر الموضوعات الوهية فتبحث فى ذات الله وصفاته وأفعاله وكيف وأنه حلة جميع الأشياء والمبدأ الأول للوجود<sup>(١)</sup>

(١) المقالة الأولى - الفصل الثالث - ص ٩٨٢ - ٩٨٤ ب.



## ٢- موضوعات الفلسفة الأولى:

إن أرسطو - كمادته في بحث مشكلات العلم والفلسفة - يستعرض آراء السابقين وينتقد ما لا يتفق مع آرائه من مذاهبهم، وقد أشرنا إلى مجمل مواقفه النقدية في مجال العلم الطبيعي وعلم النفس.

وفي مبحث الميتافيزيقا لا يخرج من هذا الاتجاه، فتراه يعرض لمشكلات الوجود والتغير عند السابقين فيرد على القائلين بأن الوجود مادي فقط وكذلك القائلين بأنه معقول فحسب، ويخرج إلى القول بأنه وجود مادي عقلى يرجع إلى المادة والصورة. والوجود الواقعي ليس جزئياً فحسب كما أدعى الطبيعيون وليس كلياً فحسب كما أدعى الإيليون وأفلاطون والفيثاغوريون، بل أن الوجود الحق إنما هو للجوهر الشخص. وكذلك ليس الوجود واحداً ثابتاً كما ادعى الإيليون، كما أنه ليس كثرة متغيرة كما ادعى هرقليطس، بل هو وجود يكتنف تنظيم أعلى يشير إلى الوحدة والتماسك ويخضع للتغير المرسوم الذي يستند إلى موجود أول أزلي في قمة الوجود.

أن موضوعات الفلسفة الأولى إذن هي الوجود ومبادئه وعمله وصفاته الجوهرية<sup>(١)</sup> أو بمعنى آخر تبحث الفلسفة الأولى أو علم الوجود في المبررات التي تسمح لنا بأن نقرر وجود الأشياء على نحو ما هي عليه في الواقع. فما الذي يسمح لنا بأن نقرر أن سقراط هو كذلك بالفعل وأنه موجود؛ وأن القوس هو على نحو ما هو موجود أمامنا بالفعل<sup>(٢)</sup>. وهذا التساؤل يقودنا إلى البحث عن حقيقة الرابطة الوجودية التي تربط المحمول بالموضوع من الناحية الوجودية - لا من الناحية المنطقية - في أي تعريف، من حيث أن التعريف إنما ينصب على ماهية الوجود وخصائصه الجوهرية. وبمعنى آخر يرى أرسطو أن المشكلة الأولى في علم الوجود هي البحث عما يسمح لما يحمل صفات ما على موضوع ما.

لقد اعتقد أفلاطون خطأ أنه قد حل المشكلة عن طريق الجدل حينما وضع فروضاً أولية ثم حاول إثباتها، والواقع أن المنهج الأفلاطوني بهذه الصورة إنما

(١) ما بعد الطبيعة المقالة السادسة - الفصل الرابع - - لقرة ١٠٢٨.

(٢) م. من المقالة السابعة - الفصل الأول لقرة ١٠٢٨ ب

يبحث فى قيمة التعريفات بعد إتمامها. وكذلك فإن أصحاب العلم البرهاني يمحزون عن حل هذه المشكلة ذلك لأنهم يستخدمون التعريفات نفسها وإمكان قيامها، فلا يبقى إذن - كما يقول أرسطو - إلا أن تكون هذه المشكلة من اختصاص علم جديد لم يكن معروفاً من قبل وهو الفلسفة الأولى أو العلم الذى يبحث فى مطلق الوجود. وإذا كان بارميندس قد أثار مشكلة الوجود لأول مرة فى تاريخ الفلسفة إلا أنه لم يقطن إلى أن ثمة علماً جديداً تدور مباحثه حول هذه المشكلة، فكانه أثار الجدل حول المشكلة لكنى يرد على الطبيعيين وهرقليطس فحسب، وكان على أرسطو أن يعرض فيما بعد لإمكان قيام علم الوجود، ويرتب قضاياها ويستعرض مشاكله.

ب - فموضوع الفلسفة الأولى إذن هو الوجود، ولكنه ليس الوجود العرضى أو الاتفاقى أو الوجود المعبر عنه بالرابطة فى القضية، بل الوجود الذى تبحث فيه الفلسفة الأولى هو الوجود الثابت. فالوجود العرضى لا يصلح أن يكون موضوعاً لى علم إذ أن الأعراض زائلة وغير ثابتة وترد إلى المقولات التسع. أما الوجود الاتفاقى فهو معلول عرضى، وموضوع العلم يجب أن يكون ضرورياً، أما الوجود المعبر عنه فى القضية فهو يتعلق بالصدق أو الكذب من الناحية المنطقية لا من الناحية الوجودية. ولكن الوجود العرضى والاتفاقى إنما يفترض بدهية وجود جوهر تحمل عليه هذه الأعراض والصفات المتعلقة بالموضوع. وعلى هذا فإن جميع أنواع الوجود إنما ترجع إلى الجوهر وتشلق منه، وإن لم يكن ثمت جوهر لم توجد الأعراض أو الصفات.

فموضوع هذا العلم إذن هو الجوهر من حيث طبيعته الأولية أى حيث وجوده.

ج - ويتعين على الفلسفة الأولى أيضاً أن تضع المبادئ الأولية أو البديهيات، أى المبادئ الكلية التى تعم جميع الموجودات والتى بدورها يستحيل الكلام من الوجود على أى نحو. وهذه المبادئ هى: الذاتية والتناقض والثالث المرفوع، وهى مبادئ أولية وبديهية من حيث أنها لا تنفقر إلى البرهان، ولكن تقام

الحجة" على منكريها باستخدام برهان الخلف أى نثبت لهم أنهم حينئذ ينكرون هذه المبادئ فإنهم يقررون بصدقها فى نفس الوقت، فنتطلب إلى الخصم أن ينطق بلفظ واحد له مفهوم فإذا قال "إنسان" فإنه يقصد بذلك الإشارة إلى ماهية معينة يستحيل أن تكون "لا إنساناً". فكانه يسلم ضمناً بأن ما هو إنسان ليس "لا إنساناً"، أى أنه يسلم يصدق مبدأ عدم التناقض وهكذا يمكن الرد على حجج بروتاغوراس وأترباب الذين يتكرون هذا المبدأ فلا يمكن اجتماع الأضداد أى الوجود واللاوجود فى شيء واحد يكون بالفعل، بل يمكن ذلك فى حالة كونه بالقوة. وأيضاً يستحيل أن يكون الإحساس الواحد والرأى الواحد صادقاً وكاذباً فى نفس الوقت، وبالنسبة للشخص الصحيح والمستيقظ والعالم ومن يرى الأفياء عن قرب. والحس الصحيح لا ينقل إلينا عن شيء واحد فى وقت واحد أنه كذا وليس كذا، وأخيراً فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه كما زعم هرقليطس القائل بالتغير المستمر، بل تنعدم الصورة وتبقى الهيولى كمقوم لتحل فيها صورة أخرى. وعلى هذا فقد أمكن لنا أن نعرف حقائق الأشياء لأن العلم ينصب على الصورة وهى ثابتة دائمة ما دام الشيء باقياً وأما الذى يتغير فهى أعراس الشيء فقط. وكذلك فإن القول باجتماع الوجود واللاوجود معاً فى آن واحد إنما يؤدى إلى استحالة التغير والتحول بين الأشياء وهكذا فإننا نرى كيف أن مذهب الصيرورة المطلقة والكثرة اللامتناهية عند هرقليطس قد انتهى إلى مذهب. بارمينيدس القائل بالسكون التام والوحدة التامة، وكلا المذهبين بعيد عن الصواب ومن ثم فإنه يجب التسليم بصحة المبادئ الأولية التى تدخل فى نطاق بياحت الفلسفة الأولى.

د - وليست الفلسفة الأولى علم الخير، أو علم العلة الغائبة، أو علم العلة المتحركة وهى لا تبحث كذلك فى تحليل الموجودات وردها إلى عناصرها الأولية المادية كالله والهواء والتراب، وليس من وظيفتها أيضاً أن تصعد عن طريق الجدال إلى المعقولات العليا الدائمة كما فعل أفلاطون، بل هى تبحث فى تعيين الخصائص المشتركة للموجودات كما هى فى الواقع المحسوس. فهى إذن العلم الكلى الذى

يبحث في الماهية فيدرس ما هو مشترك بين الجواهر ويحدد ماهيات الأشياء التي تجعلها تندرج تحت جنس معين وتتبعين بفصل نوعي<sup>(١)</sup>

ويجب ألا يظن الباحث في هذا العلم أنه حينما يبحث عن الوجود من حيث هو وجود فحسب، سيحصل على الجنس الأعلى للوجود، فهذا خطأ قد وقع فيه الفيلسوفون والأفلاطونيون، فقد سبق أن ذكرنا<sup>(٢)</sup> كيف يضع أفلاطون الوجود كجنس أعلى في محاوره السقراطي، فيران الوجود مع أنه صفة كلية إلا أنه لا يعد جنساً تكون الموجودات الأخرى أنواعاً تندرج تحت، ذلك أن أوائل الأجناس هي المقولات، أما الوجود بمعنى الواحد أو الجوهر فهو مقدم عليها ومشارك بينها<sup>(٣)</sup> لا بالمعنى الذي أشار إليه أفلاطون حينما جعل الواحد أو الوجود جنساً بحيث تصدر عنه سائر الموجودات، ولكنه مع هذا لم يجعل الوجود نقطة البداية في مذهبه بل بدأ من الأضداد كالوجود واللاوجود، والواحد والكثير، والمتناهي واللامتناهي، وجعل الموجودات تصدر من مزيج من هذه الأضداد.

وتعارض الفلسفة الأولى هذا الاتجاه فتعلق الباب أمام الجدل، فالأضداد ليست ببادئ أولية، ولكنها حالات وجودية للجوهر، فإن الشيء يكون جوهرًا قبل أن يكون متناهيًا أو لا متناهيًا، وكذلك فإن الجوهر المشخص كإنسان أو كفرس ليس له ضد، من ثم فإن مبدأ الأضداد لا يصلح أن يكون نقطة بداية للجدل<sup>(٤)</sup>

وإذا كان الوجود ليس جنساً وليس أحد طرفي المدين فلا يبقى إلا أنه محمول، وأنه يجعل على أشياء جزئية شخصية مثل سقراط وكاليفاس وهذه الموجودات المشخصة هي التي تدرسها الفلسفة الأولى لاستخلاص ما بينها من خصائص مشتركة.

(١) م. من المقالة الثانية - ف ٢ - فقرة ١٩٩٨.

(٢) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الأول.

(٣) ما بعد الطبيعة - المقالة العاشرة - ف ٢.

(٤) م. من - المقالة الرابعة - ف ٢ - فقرة ١٠٨٢.

ويذكر أرسطو أن أفلاطون قد أخطأ حينما جعل الكلى موضوعاً للعلم وليس الجزئى المشخص فافتضاء ذلك أن يضع فوق المحسوس المتغير أصولاً ثابتة معقولة وهذه الأصول هي المثل.

هـ- والواقع أن أرسطو يقرر أيضاً صراحة، أن موضوع العلم هو الكلى، فهل تمت تعارض بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود عند أرسطو من حيث أنه يجعل الجوهر الجزئى المشخص الموضوع فى علم الوجود بينما يجعل الكلى موضوعاً للعلم أى الموضوع الأول فى المعرفة؟

إن أرسطو لا يقصد بالكلى المثال الذى وضعه أفلاطون فى العالم المعقول والذى يتجاوز نطاق المحسوس ويسمو عليه. ولكنه يرى أنه لكى يقوم البرهان لا بد من وجود حد أوسط، ولكى يكون تمت حد أوسط لا بد من وجود الكلى، لأن الماهية والتعريف والكلى ألفاظ مترادفة غير أن الكلى الذى يتألف منه الحد الأوسط فى القياس البرهانى ليس من نوع المثال الأفلاطونى الموجود فى خارج الأشياء بل إن هذا المثال لا يعتبر كلياً إذ ليس له وجود مفرد<sup>(١)</sup> إلى وجوار المفرد المحسوس، أما الكلى الذى يشتمل عليه الحد الأوسط فهو يتألف مما هو مشترك بين الحالات المختلفة المتضمنة فى الحد الأصغر.

ونحن نحصل على الكلى المتضمن فى الحد الأوسط عن طريق الاستقراء مستخدمين فى ذلك الإحساس والفكر معاً، فبالإحساس ندرك الموجودات الجزئية المقردة، وبالفكر نستخلص الخصائص المشتركة بينها، وعلى هذا يقوم العلم فلا يكون موضوعه الحادث الجزئى بل الكلى الضرورى، بينما يكون الجوهر الأحق بالوجود هو الجوهر المشخص أى المحسوس. فلا يوجد تعارض إذن بين نظرية أرسطو فى المعرفة ونظريته فى الوجود.

---

(١) والتعريف - عند أرسطو - لا ينصب على المفرد لأن المفرد موجود بطريقة تحكمية لى زمان ومكان معينين أى بدون سبب معقول، وكذلك فإن الزمان والمكان متجانسان عند أرسطو (ما بعد الطبيعة) - المقالة السابعة ١٥٠.

لقد اتضح لنا إذن أن الحد الأوسط ليس من نوع الكلى الأفلاطوني بل هو  
يمبر عن وحدة حالات الحد الأصغر وهي وحدة حالة في الأشياء<sup>(١)</sup> وليست خارجة  
عنها أو مجاوزة للوجود الواقعي المحسوس للأشياء<sup>(٢)</sup>  
وهذه الوحدة الحالة في الأشياء هي الماهية التي يشتمل عليها التعريف<sup>(٣)</sup>  
كما ذكرنا.

ويتساءل أرسطو عما إذا كان الماهية وحدة حقيقة، إذ أنه بدون التسليم  
بوجود هذه الوحدة في الماهية لا يكون الجوهر واحدًا، فإذا عرفنا الإنسان بأنه  
حيوان له قدمان، فما الذي يجعلنا نسلم بأن الحيوان ذا القدمين ماهية واحدة وليس  
تأليفًا من حدين منفصلين؟ وكذلك ما الذي يجعلنا نسلم بأن عبارة "حيوان أبيض"  
تعبر عن ماهية واحدة وأنها ليست تأليفًا من ماهية وصفة<sup>(٤)</sup>؟ هذه إذن مشكلة  
خطيرة، فهل نحصل على ماهية الوجود بأن نرصد عناصره إلى جوار بعضها - كما  
يقول الذين - وأو أن الماهية وحدة حقيقة؟

ولكى نجيب على هذا التساؤل - بحسب مذهب أرسطو - يجب أن نميز  
بين الأجزاء المادية للشيء وما يتعلق بصورته أو ماهيته. فالأجزاء المادية للدائرة هي  
اللفظ التي تنقسم إليها. أما أجزاؤها الصورية فهي الجنس (من حيث أن الدائرة  
شكل مسطح) والفصل، ومنهما يتألف تعريف الدائرة ولا تنشأ الدائرة من رص  
أجزائها المادية إلى جوار بعضها، إذ أن مفهوم الدائرة متقدم على هذه الأجزاء  
مادامت فكرة نصف الدائرة تتضمن بالضرورة فكرة الدائرة، وكذلك أيضًا فإن الزاوية  
الحادة - وهي جزء من الزاوية القائمة - تعتبر لاحقة أو متأخرة منطقيًا عنها إذ  
أنها تعرف بأنها أصغر من القائمة، وكذلك فإن اليد لاحقة في الوجود على ماهية  
الجسم الحي ما دام لا يمكن وجود اليد بدون الجسم.

---

οὐκ ἐν παρά τὰ πολλὰ ἐνκοιτῶ πο λλῶν

(١) التحليلات الثانية - المقالة الأولى - ف ٢.

(٢) ما بعد الطبيعة - المقالة السابعة - ف ٤، فقرة ١٠٣٠ ب.

(٣) م، س، المقالة السابعة، ف ١٢، فقرة ١٠٢٧ ب.

والواقع أنه يصعب التمييز - في أى شيء - بين أجزائه الجوهرية المتعلقة بالمادية وأجزائه المادية، فمن العسير مثلاً أن نقرر أن اللحم والعظم لا يكونان جزئين في ماهية الإنسان وقد استغل الأفلاطونيون هذه الصعوبة فأرجعوا الماهية الصورية للأشياء إلى أعداد تاركيين مكونات الشيء الأخرى كلها في الأجزاء المادية المحسوسة<sup>(١)</sup>

وعلى أية حال فإن وحدة الشيء أو الجوهر المشخص لا تتحقق عن طريق رص أجزاءه المادية إلى جوار بعضها، إذ أن هذه الأجزاء متأخرة أو لاحقة على ماهية الوجود أو صورته، وإنما تتحقق وحدة الشيء عن طريق وحدة مكوناته المنطقية وهي الجنس والفصل، وهي لا يتحدان عن طريق مشاركة الجنس في الفصل، إذ كيف يشارك الجنس في قصول عدة متعارضة، وكذلك لن يتم الاتحاد بينهما بحيث تكون القصول متضمنة في الجنس فإن ذلك يقضى على وحدة الجنس. يبقى أن هناك نوعاً آخر من الوحدة بين الجنس والفصل ذلك أن لفظ "حيوان" ولفظ "له قدمان" لا يعبران عن موجودين منفصلين بل يشيران معاً إلى موجود واحد، يبدو في صورة غير معينة حينما نطلق عليه لفظ "حيوان" فقط أى أنه يكون مادة أو موجوداً بالقوة، وحينما نضيف إليه لفظ "له قدمان" فإنه يصبح موجوداً بالقوة، وحينما نضيف إليه لفظ "له قدمان" فإنه يصبح موجوداً معيئاً له صورة، أى يكون موجوداً بالفعل. وعلى هذا فالوجود الواحد الذى تتحقق وحدته في التعريف المنطقي يشير إليه الجنس بطريقة غير كاملة ويعينه الفصل بطريقة كاملة<sup>(٢)</sup>، أى أنه يكون بالقوة أولاً ثم يصبح بالفعل بعد تعيينه، على أن ما هو بالفعل يجب أن يتقدم على ما هو بالقوة مطلقاً، فالإنسان بالفعل متقدم على الوجود على مكوناته إذ أن هويته بأن لفظ "حيوان" في تعريف الإنسان يشير إلى عدم التعيين إنما يكون بالتقصية إلى سابق علمنا بما هو معين أى بالفعل وهو الإنسان.

(١) م. س. - المقالة السابعة - ص ١١١.

(٢) م. س. - المقالة السابعة - ص ١٢ -قرة ١٠٣٧ ب.

ومن ثم فلا ينبغي استخدام القسمة الأفلاطونية في إقامة التعريف<sup>(١)</sup> لأنها منهج لتكوين التصورات المنفصلة فحسب، فهي تبدأ بالجنس فتقسمه وتستمر على هذا النحو إلى أن تصل إلى الموجودات الشخصية فكانها تنتقل من الوجود بالقوة إلى الموجود بالفعل، أما المنهج الصحيح فهو الذى يصعد من تعريف الموجود المخصص أى من الجنس والفصل لينتهى إلى الجنس أى ما هو بالقوة وهو الكلى الأفلاطونى.

وهذا الحد البسيط الغير المنقسم الذى يشتمل عليه الجنس والفصل معا والذى يشير إلى الماهية لا يمكن معرفته إلا من طريق الإدراك المباشر الذى يسميه أرسطو بالحدس<sup>(٢)</sup> ولا يخطئ الحدس فى إدراك هذه الحدود البسيطة أى الماهية مثله تماماً كالإحساس بالنسبة للمحسوس الخاص وإنما يقع الخطأ حينما نركب أفكاراً مجردة وليس حينما نحدس حدوداً بسيطة أى ندركها إدراكاً مباشراً<sup>(٣)</sup>

وليس هذا الحدس من نوع الحدس الأفلاطونى الذى يعتبر نهاية المطاف فى حركة الجدل، وتكون المثل - التى تتجاوز نطاق المحسوسات - موضوعاً له، بل أن هذا الحدس يوجد فى عملية الإدراك الحسى فهو حال فى الإحساس كما تحل الماهية فى الشيء<sup>(٤)</sup>. ونحن ندرك الكلى مثل "الإنسان" إدراكاً حسياً وحدسياً من خلال الفرد المخصص: كالياس أو سقراط<sup>(٥)</sup>

### ٣- نقد النظرية الأفلاطونية:

لقد تبين لنا إذن كيف أن الماهيات حقائق ثابتة حالة فى الجزئيات ولقد أخطأ أفلاطون حينما فصل بين هذه الحقائق والمحسوسات أى حينما جعل الماهيات مفارقة ذات وجود يعلو على الوجود الحسى. وقد أشار أرسطو إلى أن أفلاطون قد استمد فكرته عن المثل المفارقة من الكلى الأخلاقى الذى توصل إليه سقراط عن طريق الاستقراء وجعله موضوعاً للتعريفات. وقد أخرجه أفلاطون من حيزه الأخلاقى لكى

١٧ م. س. - المقالة الثامنة - ٤٤ - فقرة ١٠٤٥ - راجع كذلك الفصل السادس من نفس المقالة عن وحدة التعريف.

١٨ ὁρίσιν

١٩ كتاب النفس المقالة الثالثة - ٦٤ - فقرة ٤٣٠ ب.

٢٠ ما بعد الطبيعة - المقالة التاسعة - ٩٤ - فقرة ١٠٥١ ب

٢١ التحليلات الثامنة - المقالة الثانية - ١٥ - فقرة ١٧٠٠.



يشمل الطبيعة بأسرها فذهب إلى أن المثل هي الكليات أو الجواهر المفارقة التي تقابل الماهيات النضمامة في التعريفات، أما الجزئيات أو المحسوسات فإنها تفسر بمشاركتها في هذه المثل الكلية المفارقة. وقد حشد أرسطو جملة من الاعتراضات الجدلية على نظرية المثل<sup>(١)</sup> ونجد قسماً منها في محاوره يارمنيدس أورده أفلاطون نفسه ليستعرض احتمالات نقد مذهبه بعد أن احتدمت أزمة المشاركة<sup>(٢)</sup>

وقد أوضح المعلم الأول كيف أن أفلاطون قد فشل في التوحيد بين العلم والجوهر أو الكلي، وتراجع حجة بهذا الصدد إلى موافقين رئيسيين:

١- إما أن تكون المثل موضوعات للعلم ومن ثم قلن تكون كليات أو جواهر.

٢- وإما أنها جواهر الأشياء. ومن ثم فلا تصلح لأن تكون موضوعاً للعلم.

ويمكن تلخيص نقد أرسطو لنظرية المثل فيما يلي<sup>(٣)</sup>:

**أولاً:** لا يتحقق وجود الإنسان إلا في لحم وعظم أي أن المادة من مكوناته الأساسية، فكيف يمكن وجود مثال مفارق معقول للإنسان لا يشتمل على المادة التي نعين تشخصه، وإذا وجدت هذه المادة في المثال بطلت معقوليته وأصبح محسوساً. فلا يبقى إلا أن الفراض وجود مثل مفارقة فيه معارضة لطبيعة الأشياء. لأن هذه المثل ستكون مجردة وفقر مطابق لأفرادها في العالم المحسوس.

**ثانياً:** إذا كان كل جوهر إنما يعتبر وحدة قائمة بذاتها، فإذا كانت المثل موجودة وتصلح أن تكون موضوعات التعريفات - كما ينبغي أن تكون بحسب آراء الأفلاطونيين - فإن المثال لن يكون وحدة قائمة بذاتها. وذلك لأن التعريف يتألف من الجنس والفصل، فالإنسان مثلاً يعرف بأنه حيوان له قدمان، وأي تعريف يجب ألا يكون عقبة في سبيل وحدة الشيء، المرف من حيث أن هذا التعريف ينصب على موجود واحد، ولكننا نجد - إذا صدقت نظرية المثل - أن تأليف التعريف على هذا

(١) راجع L. Robin, La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, Paris 1903

(٢) راجع للمؤلف - تاريخ الفكر الفلسفي الجزء الأول،

(٣) ما بعد الطبيعة - المقالة الأولى - الفصل التاسع - حيث نجد قد أرسطو للمثل الأفلاطونية، وقد انتقدها أرسطو كذلك في مواضع أخرى مفرقة من "ما بعد الطبيعة" وأيضاً في كتبه الأخرى، وسنشير إلى انتقاداته في مواضعها.

النحو يتعارض مع وحدة الشيء، المعروف، ذلك أن لفظ "حيوان" يشير إلى مثال "للحيوانية" وللفظ "له قدامان" يشير إلى مثال آخر لأدنى القدمين، أى أن كل واحد من هذين اللفظين يشير إلى جوهر أو كلى وبين ثم فإن المعروف أى "الإنسان" سيشتمل حينئذ على جوهرين وبذلك تبطل وحدته الجوهرية<sup>(١)</sup> وكذلك فإن الجنس "حيوان" لن يصبح جوهرًا واحدًا بل سيتفتت أيضًا لكى تتكون منه الأنواع، ومن ثم فيجب التسليم بأن وحدة ينبغي أن تكون فى اللهن وليس فى الخارج أى فى الأعيان كما ذكر أفلاطون<sup>(٢)</sup>.

**ثالثاً:** لقد أخطأ أفلاطون حينما توهم بأن القول بالمثل يحل مشكلة الميتافيزيقا وأنه يمكن لذلك أن نفترض أن الوجود المحسوس يشارك فى الوجود بالذات فمن حيث أن المثل جواهر ثابتة يمتنع أن تظل دائماً هلالاً على نفس النحو، أى تكون عللاً ثابتة، ومن ثم فهى لن تفسر الحركات الظاهرة فى الأشياء المحسوسة، وأسباب ظهور هذه الأشياء واختفائها. ذلك أن المثال من حيث أنه ثابت غير متحرك يصلح لأن يكون سبباً للثبات وعدم الحركة وليس هلة للحركة<sup>(٣)</sup> فكيف إذن تفعل المثل وتكون ذات تأثير فى المحسوسات؟

ولن يكون هذا التأثير - بالطبع - عن طريق حلول المثل فى الأشياء، ذلك لأن المثل مفارقة والمفارقة لا يحل فى المحسوس، ولن تكون المثل كذلك عللاً محركة للأشياء إذ أنها معقولات ثابتة أزلية وغير متحركة، فضلاً عن أن المفارقة المجرد والكلية بصفة عامة يعجز عن تحريك أى شيء جزئى أو إحداثه، ذلك أن الشيء الجزئى الموجود بالفعل هو الذى يحدث شيئاً جزئياً آخر. فالهندس مثلاً هو الذى ينشئ البيت، والإنسان هو الذى يك إنساناً آخر وهكذا<sup>(٤)</sup>.

ومن ثم فإن المثل الأفلاطونية لن تفسر الصيرورة الظاهرة فى الأشياء. ولن تكون هذه المثل المقترحة سوى نسخ أخرى من الأشياء الجزئية مضافاً إليها لفظ -

(١) م. س - المقالة الثالثة عشر - ٤ - لفرة ١٠٧٦ ب.

(٢) م. س - المقالة السابعة - ٧٢ - لفرة ١٠٢٢ ب.

(٣) م. س - المقالة الأولى - ٧ - لفرة ١٨٨ ب.

(٤) م. س - المقالة الأولى - ٩ - لفرة ١٩١ أ.

فى ذاتها - بحيث أننا بدلا من أن نفسر وجود الأشياء فى الواقع سنفعل على مضاعفة أعدادها.

وأخيرا: أن حجج أفلاطون لإثبات المثل قد تؤدى إلى نتائج منها- أنه لن يكون هناك مثال واحد لكل مجموعة من الأشياء المتشابهة فحسب بل سيجود لها عدد لا مثناه من المثل. لأنه إذا كان ما هو مشترك بين عدد من الأشياء يسمى مثالا، فإن ما هو مشترك بين الإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنسانا ثالثا، وما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث والإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنسانا رابعا، وما هو مشترك بين الإنسان الرابع والحدود السابقة يعتبر إنسانا خامسا وهكذا إلى ما لا نهاية. أى أننا سوف لا نقف عند حد معين، أو بمعنى آخر سوف لا نصل إلى مثال أخير ثابت يكون نموذجا وعلة لوجود أفراد الإنسان: ومن ثم فستلشى جوهرية المثال وهذه هى حجة "الإنسان الثالث"<sup>(١)</sup>

خامسا: إن القول بوجود مثل لكل ما هو موجود فى العالم المحسوس يتطلب التسليم بوجود مثل للملاقات، وللإضافات وللأعراض والكيفيات وكذلك للماهيات الرياضية، ولكن هذه كلها معان ذهنية لا يمكن أن تقوم بذاتها فى الخارج، ومن ثم فيستحيل قيام مثل لها، الأمر الذى يكون من شأنه أن يلحق النقص بعالم المثل لقصوره عن ترجمة كل ما هو واقع بالفعل فى العالم المحسوس.

ويبدو أن أرسطو لم ينتقد الماهيات الرياضية بنفس الدرجة التى انتقد بها المثل المفارقة، فعلى الرغم من أنه انتقد آراء أفلاطون الشقوية وأرجع القول بأن المثل أعداد إلى القيثاغوريين، إلا أنه كان يشعر فى نفس الوقت بأن الماهيات الرياضية لا تصيف أعدادا جديدة إلى المحسوسات لأنها من طبيعة مختلفة عن المحسوسات، إذ أنها تتشابه تجريد الصور والحدود من الأشياء مع استبقائها لمحتوى هذه الأشياء، ففى وسط بين المحسوس والمقول بحيث لا تصلح أن تكون أيا منهما، أى أنها لا تكون بحال جوهر محسوس أو جوهر مفارقة معقولا، بل تنضاف كمحمولات للأشياء أو كتحديدات كمية لها.

(١) م. س. - المقالة السابعة - الفصل الثالث عشر - لفرة ١٥٣٩.

سادساً: إن قول أفلاطون بمشاركة المحسوسات في المثل ليس إلا نوعاً من الاستعارة الشعرية، وعلى هذا سيظل الانفصال والتباعد قائماً بين عالم المثل وعالم المحسوسات فيبدو العالم الأول، وكأنه عالم خيالي عديم للثبوت، فيه من الموجودات الوهمية بقدر ما في العالم الواقعي المحسوس من أعداد للموجودات، دون أن تكون لهذه الموجودات الخالية أى فائدة في نظام الوجود.

ويرجع ذلك إلى أن أفلاطون لم ينجح في إيضاح نوع الصلة بين المثل والمحسوسات وكيف تتم المشاركة بينهما، ومن ثم فلا يمكن معرفة تأثير المثل في المحسوسات لأنها ملازمة لها، مقابلة لها في الطبيعة وبعيدة عنها وكذلك فتحسن لا نشعر بأى أثر للمثل في إدراكنا للمحسوسات. والقول بأن عملية التذكر تثبت وجود المثل إدعاء لا سند له من الصحة لأن كل معرفة مصدرها الإحساس كما يذكر أرسطو في كتاب النفس.

ليست المثل إذن ماهيات واقعية للأشياء وهى كذلك لا تصلح أن تكون مبادئ لتفسير وجود المحسوسات<sup>(١)</sup>. والواقع أن أرسطو قد استغل - إلى أقصى حد - الأزمة التى عاناها الفكر الأفلاطونى بصدد نظرية المشاركة، كما نجدها فى محاولة بارمنيدس ثم المحاولات المتكررة من هذه الأزمة فى محاورتى "المنسطائى" و"فيليبوس" وأخيراً فى التعاليم الشقوية للأكاديمية.

#### ٤- الوجود الواقعي (الجوهر المشخص)

إذا كان أرسطو قد انتقد المثال الأفلاطونى واعتبره بعيداً عن الوجود الواقعي فيكف إذن تصور هذا الوجود وعرفه؟.

يبدو أن أرسطو قد تصور الوجود الواقعي وعرفه بطريقتين مختلفتين:

- ١- عن طريق الإحساس
- ٢- عن طريق العقل

(١) م. س - المقالة الثالثة عشر - ج ٩ - لفظة ١٠٨٦ ب - وأيضاً المقالة الأولى فدا - لفظة ٩٩١ ب.

ولم يتروك أرسطو فى تفصيل طريق الإحساس على طريق العقل، إذ الإحساس عنده هو المصدر الأول للمعرفة ولهذا فقد أكد بصراحة ووضوح أن الوجود الواقعى هو ما يقع تحت الإحساس أو هو المحسوس أو الجزئى.

ومن ثم فقد اعتبر الجوهر المشخص - كالإنسان وفرس - الجوهر الأول والجوهر الحقيقى الوحيد الذى تكون جوهرية الأجناس بالنسبة إليه جوهرية ثانوية مفتقرة لا تقوم بذاتها. هذا الجوهر وعمل وجوده هو موضوع البحث الأساسى فى الفلسفة الأولى كما سبق أن ذكرنا، ولكننا نلاحظ أن لكلمة "جوهر" معنيين مختلفين، فعندما نتكلم عن الجوهر باعتباره أحد المقولات فإننا نستعمل اللفظ بمعنى ثانوى فيكون استعمالنا للجوهر كمحمول. ولكن المعنى الأول للجوهر يشير إلى شىء مفرد تاماً، هذا الرجل، هذا الفرس أى موجود له وجوده الذاتى المستقل وهو موضوع تضاف إليه محمولات، ورغم قبوله لصقات وأحوال كثيرة فإنه يبقى واحداً غير متكرر، فسقراط فى شبابه أو فى شيخوخته هو سقراط نفسه ذو الطبيعة الواحدة البعينة، وكذلك الصفات والأفعال لا تقبل الكثرة فى ذاتها بل تظل واحدة بالنسبة للموضوع الواحد، فاللون لا يمكن أن يكون أبيض وأسود فى نفس الوقت، بل يظهر لون واحد بعينه فى حال واحد، والفعل الواحد لا يمكن أن يحدث الخير والشر معاً. وعلى هذا فيمكن القول بأن الجواهر المفردة المشخصة هى الجواهر الأولى وهى الأصول الثابتة الدائمة فى عالم التغير أو هى اللامتغيرات فى الوجود، إذ أن الجوهر الشخصى على الرغم من خضوعه لجميع صور التغير من أدناها إلى أقصاها، من الميلاد إلى الموت أو الفناء، وكذلك للفعل والانفعال ولسائر أنواع التحولات الكيفية والكمية، إلا أنه يظل مع هذا جوهرًا واحد قائماً بذاته خلال جميع هذه التغيرات، إذ أن وجود الجواهر المشخصة هو الشرط الأساسى لوجود العالم، فهى حاملة الصفات وموضع الإضافات ومحط الفعل والانفعال وكل أنواع التغير.

لقد اتضح لنا إذن كيف أن وحدة الجوهر من الناحية العددية هي مصدر تشخص وتفردة وأن هذه الوحدة هي الخاصية الأساسية للجوهر الأول الجزئى<sup>(١)</sup> وهي التي تجعله مستعداً لقبول الأضداد من الصفات دون أن يتكرر في ذاته. ولكن الذى يقبل الأضداد دون أن يفقد وحدته يكون له وجود بالقوة؛ وهذه من خصائص المادة، فالسادة إذن هي التي تقيم الجزئى الشخص<sup>(٢)</sup>، وعلى هذا فالجوهر الشخص مدين بخاصيته الأولى للمادة، التي تعتبر المقوم الأساسى لوجوده والحامل الأول الذى يمنح الواقعية للحسوسات ويجعلها ظاهرة للإحساس. ولكن استناد أرسطو إلى المادة والإحساس وحدهما لتفسير الجوهر وتأليفه في الواقع إنما يجعل منه فيلسوفاً مفرطاً في الاتجاه الحسى مثل اتلستين. ولهذا فهو يعود لمراجع موقفه هذا، فيقرر في صراحة أن الجوهر الحقيقي مركب من مادة وصورة.

ولكن يبقى أن نقرر بوضوح أيهما أحق بصفة الوجود الواقعى الحق؟ إن اعتبار الإحساس وحده مقياساً للوجود إنما يجعل أرسطو متفقاً في الرأى ليس مع أتباع المذهب الحسى فحسب بل أيضاً مع خصوم المعرفة على وجه الإطلاق من السفسطائيين، ولا سيما بروتاغوراس بالذات الذى يعارضه أرسطو. وفي ذلك أيضاً إنكار لمبدأ عدم التناقض<sup>(٣)</sup>، فالتشخص إذا كان حقاً لا يمكن أن يصدر عن حسية بروتاغوراس التي تنتهى إلى السفسطة، ولكن أرسطو يؤكد أنه يقصد بالإحساس ذلك الإدراك الذى لا يخطئ والذى يتغلغل في إحساس الرجل الطبيعى لا المختل<sup>(٤)</sup>، وقد رأينا بصدد الكلام عن الماهيات والتعريف كيف جهل أرسطو الإحساس إلى نوع من الحدس، ذلك أن موضوع الإحساس ليس هذا المفرد أو ذاك فحسب، بل المفرد أو الجزئى في دائرة نوعه، ومن ثم فإن الإحساس يتحول إلى

(١) م.س - المقالة الثالثة - ج ٤ - فقرة ٩٩٩ ب.

(٢) كتابه المقولات οσα ἀριθμω πολλὰ ὑλὴν ἔχει

(٣) ما بعد الطبيعة = المقالة الرابعة - ج ٤ - فقرة ١٠٠٢ ب.

(٤) م.س - المقالة الحادية عشر - ج ٦ - فقرة ١٦٠٢ ب.

ضرب من التعلل، فالموجود الواقعي إذن هو ما يستخلصه العقل أكثر من كونه مدركاً بالحس موضوع التعلل وليست المادة كذلك.

ونحن نرى أرسطو يؤيد هذا الاتجاه في المقالة السابعة حينما يميز بين ثلاثة أنواع من الجواهر: الجواهر المادي، والجواهر المركب من المادة والصورة، ثم الجواهر الصوري. وهو يضع الجواهر الأخير في المرتبة الأولى من حيث أنه الأحق بالوجود وهو موضوع التعريف<sup>(١)</sup>. كما ذكرنا.

وإذن فالصورة هي السائل الجوهرى في الموجود المركب من الصورة والمادة إذ أن المادة هي مجرد قابل للصورة ومن ثم فهي لا تلعب سوى دور ثانوى في وجود الأشياء.

#### ٥- المادة والصورة - القوة والعقل

لقد أدى بنا تحليل مكونات الجواهر الشخص إلى الكشف عن الصورة والمادة، وما بينهما من تضاد يشير إلى جوهرية الصورة والوضع الثانوى للمادة في المركب منهما معاً.

وقد عبر أرسطو عن ذلك بنظريته في القوة والفعل، فليس التضاد بين المادة والصورة سوى تضاد بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل. وقد رأينا في دراستنا للذهب الأرسطى كيف أن أرسطو يطبق بدقة مبدأ القوة والفعل في جميع مراحل المذهب.

فما علاقة القوة بالفعل أو المادة بالصورة؟

لقد أشرنا إلى قول أرسطو إن الجواهر أو الماهية<sup>(٢)</sup> هي الموجود بما هو موجود وذلك يعنى أنها لا ترد إلى مبدأ أعلى منها حيث أنها هي مبدأ أساسى للموجود.

وإذا كانت الماهية مبدأ أول للموجود فذلك لأنها فعل، والفعل متقدم دائماً على القوة فما هو الفعل<sup>(٣)</sup> إذن ؟ عن الفعل بالنسبة للقوة كالمستيقظ بالنسبة للنائم،

(١) م - المقالة السابعة، ب ١٧ -قرة ١٠٤١ ب.

ὄντῶν α

εὐσεπεία α

وكالبحر بالنسبة لغير التام<sup>(١)</sup>. فالبحر والتمشك والشيء التام هي أشياء بالفعل، أما مغمض العينين والنحاس والشيء غير التام فهي بالقوة بالنسبة للأشياء الأولى.

والفعل كذلك هو وظيفة الموجود بالفعل أو عمله، فالإبصار مثلاً هو وظيفة العين<sup>(٢)</sup>. ويعتبر الفعل كذلك صورة الشيء<sup>(٣)</sup> أى الحالة النهائية التامة التى تشير إلى الحدود الممكنة لتحقيق الشيء فى الواقع.

من الواضح إذن أن فكرة القوة لا معنى لها فى ذاتها وأنها لا تفهم إلا بالإضافة إلى الوجود ويعتبر الوجود بالقوة هكذا لا باعتبار وجود على هذا النحو، أى بالقوة بل باعتبار أنه سيصبح موجوداً بالفعل، فالفعل هو المركز الذى تنتظم بحصيه الموجودات بالقوة.

والقوة<sup>(٤)</sup> إما أن تكون فعلية وإما أن تكون انفعالية، وأما القوة الفعلية فهي قدرة أى شيء على إحداث تغيير فى أى شيء آخر، وأما القوة الانفعالية فهي قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر.

ويوجد نوعان من القوى: ١- قوى عاقلة وهي قوى النفس الناطقة.

٢- وقوى غير عاقلة وهي ما فى المادة<sup>(٥)</sup>

أما القوى العاقلة فهي قوى الأضداد يفعل أحدهما أو الآخر، فقوى النفس الناطقة تستطيع أن تفعل الشيء وضده بتدخل من الإرادة الإنسانية، بينما نجد أن القوى غير العاقلة مرتبطة بعمول واحد، مثل الحرارة فهي قوة اتسخين فقط ولا يمكن أن تكون فى نفس الوقت قوة التبريد، فى حين أن الطب هو القوة على المرض والصحة معاً، وسبب ذلك أن العلم هو علة الأشياء فى العقل<sup>(٦)</sup>، وأن النفس هي مبدأ

(١) ما بعد الطبيعة، المقالة التاسعة - ج - ف - فترة ١٠٤٨ ب.

(٢) ερρηκον م. من - نفس المقالة - ج - ف - فترة ١٠٤٢.

(٣) εὐθεστειν م. من - نفس المقالة ج - ف - فترة ١١٠٥٠.

(٤) م. من - المقالة التاسعة - حيث يتناول أرسطو دراسة (القوة) والنواحي بالتفصيل.

(٥) م. من - المقالة التاسعة - ج - ف - فترة ١١٠٤٦.

(٦) م. من - المقالة التاسعة - ج - ف - فترة ١٠٤٦ ب.



الحركة فهي قادرة على إحداث الضدين المتعلقين بعلة واحدة وذلك باختيار الإرادة<sup>(١)</sup>، وينقسم ما بالقوة أيضا إلى قسمين:

١- قسم يخرج إلى الفعل مثل البصر بالقوة إذا أبصر، فإنه يتحقق له الإبصار بالفعل.

٢- وقسم آخر لا يخرج إلى الفعل خروجًا تامًا وذلك مثل قسمة الجسم إلى غير نهاية، فإن اللامتناهي لا يمكن تحقيقه أبداً<sup>(٢)</sup> - كما سبق أن ذكرنا في العلم الطبيعي.

والقوة كذلك إما قريبة وإما بعيدة. والقوة القريبة هي التي لا تفترق لغير فعل واحد لكي تخرج إلى الفعل، مثل حركة التحريك من مكان إلى آخر، وأما القوة البعيدة فهي التي تفترق إلى تهينة طويلة مثل البذرة، إذ هي شجرة بالقوة البعيدة، لأنها تحتاج إلى رطوبة وتربة زراعية ومعامل خاصة، وزمن طويل لكي تصبح شجرة. وإذا كان ما هو بالقوة يعتبر موجودًا ناقصًا فإن الوجود الحاصل على الماهية أو الصورة يعتبر موجودًا قائمًا بذاته ومكتمل الوجود أو هو فعل تام بل أسمى درجات الفعل، ولذلك لأن الماهية هي ما يتعلق بالموجود منذ ظهوره إلى زواله قبل ازدياد أو تنقص، إذ لا يمكن أن يوجد إنسان زائد أو إنسان ناقص من حيث الماهية، فالماهيات ثابتة ومستمرة<sup>(٣)</sup> فلا تخضع الماهية أو الصورة للصيرورة<sup>(٤)</sup> ولكن الصيرورة ترجع إلى اتحاد صورة مع موجود يكون مستعدا لاستقبالها، فيصبح هذا الموجود بالقوة موجودًا بالفعل بعد قبوله للصورة، وهذا الوجود بالقوة هو ما يسمىه أرسطو بالهولي<sup>(٥)</sup> أي المادة وليست المادة - في الواقع - سوى مجموعة الشروط التي يجب

(١) م. س. - المقالة الخامسة - ف. ١٠٤٨ - فقرة ١٠٤٨.

(٢) م. س. - المقالة الخامسة - ف. ١٠٤٨ - فقرة ١٠٤٨.

(٣) يستخدم أرسطو التعبير التالي للدلالة على إثبات الماهيات واستمرارها  $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  وممتناها: حالة كون الموجود مستمر في الوجود على ما هو عليه.

(٤) م. س. - المقالة السابعة - ف. ١٠٣٣ - فقرة ١٠٣٣.

(٥)  $\psi\lambda\eta$

تحققها لكي تظهر الصورة، وذلك يعنى أن الوجود بالقوة الذى لا تعريف له، لا وجود له وأن الوجود الحقيقى هو الموجود بالفعل.

تقدم الفعل على القوة: والفعل متقدم على القوم من نواحي ثلاث<sup>(١)</sup> :  
منطقياً وزمنياً وجوهرياً.

فمن الناحية المنطقية يتقدم الفعل على القوة لأن فكرة الوجود بالقوة تتضمن فكرة الوجود بالفعل، ويقال على الوجود بالقوة إنه كذلك بالإضافة إلى الموجود بالفعل.

ومن الناحية الزمنية نجد أنه إذا كانت القوة متقدمة على الفعل فى الزمان المحدود القصير المدى، فإن الفعل متقدم على القوة من حيث الزمان المطلق لأن الموجود بالفعل لا يصدر عن الوجود بالقوة إلا بتأثير موجود آخر بالفعل سابق عليه فى الوجود، فالموسيقى بالقوة لا يصبح موسيقياً بالفعل إلا بعد أن يقوم بتعليمه موسيقى بالفعل، والإنسان يصدر عن الإنسان، فالإنسان بالقوة وهو النطفة الأولى إنما يعتمد ماهيته من إنسان بالغ، أى إنسان بالفعل:

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الجوهرية فإن ذلك يرجع إلى أن الجواهر أوائل الموجودات كما يقول أرسطو، فلا يمكن أن يتحقق الوجود إلا على صورة جواهر موجودة بالفعل مكتملة ومعينة، أما اللاتمهيين أو المادة فلا يمكن أن يصدر الوجود بالفعل مكتملة ومعينة أما اللاتمهيين أو المادة فلا يمكن أن يصدر الوجود التام عنها ولقد أخطأ اللاهوتيون<sup>(٢)</sup> حينما جعلوا الوجود يصدر عن الظلام أى ما هو بالقوة.

(١) م.س - المقالة التاسعة - ف، فقرة ١٠٤٩ ب - ١١٠٥١

(٢) م.س - المقالة الثانية عشر - ف٦، فقرة ١٠٧١ ب.

## الإلهيات

لقد كان أرسطو متحفظاً بصدد التوسع فى العلم الإلهى، فقد ذكر فى كتاب أجزاء الحيوان "أن الموجودات غير الحادثة وهى الفاسدة هى بدون شك موجودات سامية وإلهية. ولكن معرفتنا بها محدودة وغير ميسرة. ورغم ذلك فإننا نغتنب بهذا القدر من المعرفة مهما كانت ضآلته لأنه ينصب على أكمل وأشرف الموجودات. ونحن نفضل أبسط اتصال بها على معرفتنا التامة بما يحيط بنا من أشياء، ولذلك كما نقول أن نرى أقل جزء من موضوع نحب على أن نعرف كثيراً من الأشياء الأخرى معرفة دقيقة.

وإذن فموضوعات العلم الإلهى قريبة من نفوسنا وسحببة إلينا، وما ذلك إلا لأنها أكثر الموضوعات مشابهة لطبيعتنا المعقولة.

### ٦- الجوهر الإلهى وتفردّه:

إن أول موضوعات الدراسة فى العلم الإلهى أو الإلهيات هو الجوهر الإلهى أو الموجود بما هو موجود ويغتنق أرسطو مقالة اللام من "ما بعد الطبيعة" بقوله "إن موضوع فحمتنا هو الجوهر، لأن المبادئ والعلل التى نبحث عنها هى مبادئ الجوهر وعلة".<sup>(١)</sup> ولا يمكن تغير الجوهر من المقولات أن يقوم بذاته.

ويستطرد أرسطو فى الكلام عن الجوهر فيذكر فى مستهل الفصل السادس من هذه المقالة، أنه يوجد ثلاثة أنواع من الجواهر: اثنان منها طبيعيان متحركان يدرسهما العلم الطبيعى، والثالث أزلى غير متحرك واجب الوجود لذاته، وهو موضوع دراسة علم آخر هو العلم الإلهى. وإذن فقد وضع أرسطو على قمة الوجود جوهرًا محركًا ثابتًا هو صورة خالصة وفعل محض. وسنرى - فيما بعد - كيف أفقت به دراسته للحركة فى الوجود إلى إثبات وجود هذا المحرك الأزلى الثابت. إلا أننا يجب أن نقرر مبدئيًا أن أرسطو على الرغم من وجاهة حججه التقليدية على وجود إله واحد للكون وقوة هذه الحجج، إلا أنه لم يتهم كثيرًا بمكونات الشخصية

(١) م س المقالة الثانية عشر، ج ١ - لقر ١٠٦٩

الإلهية وإيضاح مدى قدرتها<sup>(١)</sup>. وأثرها الفعال في الوجود كما فعل الفلاسفة الدينيون فيما بعد على اختلاف عقائدهم - فقد قصر أرسطو فعل الجوهر الإلهي على إعطيه الدفعة الأولى للكون دون أى تدخل مباشر فمك فى نظامه، ثم رتب تحته طائفة من صغار الآلهة، المحركين للكواكب.

وعلى هذا فلم يكن هدف أرسطو من استدلاله فى هذا المجال أن يعرف الله معرفة، تامة وأن يكشف عن ذاته وعن شوائه وكونائها، والسبب فى هذا أن الله عنده ليس له أى دور فى فلسفته الأخلاقية أو السياسية، بل هو لا يعلم شيئاً عن العلم، وليس صائناً له كما هو عند أفلاطون. ومن ثم فإنه يمكن القول بأنه لم يكن لدى أرسطو أى قدر من الشعور العميق حينما ألهم وجود إله يحرك الكون، بل كان كل هدفه أن يثبت وحدة الكون وسلامة تنظيمه فوضح على رأسه موجوداً واحداً قديماً، ويتضح ذلك مبدئياً من براهينه على وجود الله، فالله موجود لأنه المطلق الذى يقابل النسبى الذى نعانيه فى التجربة الإنسانية. وهو كذلك محرك أول ثابت تنجذب الأشياء نحوه كما تنجذب قطعة الحديد إلى المغناطيس دون أن يتحرك هو. وفى هذا إثبات لتنظيم ضرورى للوجود تنتجه أطرافه بالضرورة إلى مركز أعلى يكون قائماً بذاته. لذاته إذن علة غائية للموجودات، وتحريكه لهذه الموجودات هو لغاية فى ذاته.

تبين لنا إذن كيف أن مشكلة الجوهر الإلهي تدخل فى نطاق العلم الإلهي. ولكن معالجة أرسطو لهذه المشكلة تختلف من معالجة أفلاطون لها. فإذا كان أرسطو يتفق مع أفلاطون فى أن الله جوهر مفارق غير جسمى - على نحو ما سنرى بالتفصيل - إلا أن هذا الجوهر المفارق يختلف من مثل أفلاطون أو بمعنى أدق من مثال الخير عند أفلاطون، إذا ليس هذا الجوهر كالكلى الذى ينطبق على كثيرين بل هو كلى يضرب من المائتة لا ياغباره جنساً أعلى للموجودات. وهو كذلك ليس نموذجاً للموجودات الحسية أى صورة معقولة أولية لصور حسية معادلة تخالطها مادة، بل هو نموذج من حيث أن الموجودات جميعاً تنجه إليه وتحاول أن تنظم

(١) د. س. - المقالة عشر، ج ٦ - لقرة ١٠٧١ اب

هى التى يجمع دستورها بين دساتير الحكومات الصالحة الثلاثة التى أشار إليها المعلم الأول. وقد كتب ديكارخوس عن تارنخ الحضارة اليونانية، وذكر أن التورع الإنسانى مر بمراحل ثلاث: عصر ذهبى بدائى شاع فيه السلام والفرغ، ثم عصر يدوى كان يعيش فيه الإنسان على القنص، وقد شاعت فيه الحروب واتجه الناس إلى اقتناء الأملاك.

أما العصر الثالث فهو العصر الزراعى، وقد استمرت فيه آثار من المراحل السابقة كما استقر الإنسان وبدأت الحضارة الإنسانية.

#### ٥- ديمتريوس الفاليريونى<sup>(١)</sup>:

تلميذ ثيوفراستس، وكان فيلسوفاً شعبياً، ترأس حكومة أثينا، ويقال إنه كان من بين المحبذين لإنشاء مكتبة الإسكندرية وتنظيم الدراسات العلمية فيها.

#### ٦- ستراتو الألامبساكوسى<sup>(٢)</sup>:

خلف ثيوفراستس فى رئاسة المدرسة فى أثينا من ٢٨٧ - ٢٦٩ ق م وكان معلماً لبطليموس الثانى فى مصر، واشتهر باشتغاله بالعلم الطبيعى. وجدير بالذكر أن ستراتو حارص أرسطو فى مواضع كثيرة، وجعل من الله قوة طبيعية لا شعور لها، وقال بأن الصدفة سبقت الطبيعة، وفسر الظواهر تفسيراً طبيعياً. محضاً بحيث أرجعها إلى مبدأين هما الحار والبارد، وجعل الحار مبدأً فعالاً. وأعمل ستراتو نظرية أرسطو عن الأمكنة الطبيعية ونظريته عن العلة الغائية وقال بقوة فاعلة هى (الثقل). وذكر أن قوة الشيء الثقيل تزداد مع بعد المسافة عند سقوطه، وبناء على ذلك عدل ستراتو مواضع العناصر الأربعة. وكذلك فإنه لن يقبل قول أرسطو بثبات الصورة.

وقد دفعه تفسيره الطبيعى المفقود إلى إلحاق الأنوعية بالطبيعة نفسها، فهو يرى أن النظام الطبيعى ليس بحاجة إلى علة أول، إذ هو نظام أزلى يجرى بحسب آلية عليه بسيطة. فكان ستراتو يعود إلى المنابع الأولى للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، إذا أنه رغم قوله بوجود إله إلا أنه لا يجعل له أى أثر فى نظام الطبيعة.

Demetrius of Phaleron. - (١)

Strato of Lampsacus. (٢)

وقد تابع ستراتو موقف ثيوفراستوس فى قوله بقرابة الحيوان للإنسان فذكر بان العقل فى الإنسان لا يختلف عنه فى الحيوان، وكذلك رأى أن أفعال النفس من تفكير وشمور ليست سوى حركات صادرة عن مبدأ معقول يوجد فى الرأس بين الحاجبين، ويمرر من هذا الموضع إلى سائر أجزاء الجسم مع النفس Pneume. ومعنى هذا، أنه يقول بمادية النفس، ولهذا فقد رفض القول بخلودها، وبين عدم كفاية الأدلة على خلود النفس كما ذكرها أفلاطون فى محاورة فيدون.

٧- ليقو<sup>(١)</sup>:

خلف ستراتو فى وثاسة المدرسة المشائية لمدة ٢٥ عاما حتى سنة ٢٢٨ ق م وتبعه فى رئاستها أرسطو الخيوسى<sup>(٢)</sup> ثم تبع هذا كريتولاوس الفاسيلى.

٨- كريتولاوس<sup>(٣)</sup>:

ترأس المدرسة المشائية بعد أرسطو الخيوسى من ١٩٠ - ١٥٠ ق م وكان أحد أعضاء سفارة سياحية أرسلت إلى روما عام ١٥٥ ق م، وكان معه فى هذه البعثة ديوجين الرواقى وكارنيادس الأفلاطونى. وقد ألقى هؤلاء محاضرات فى الفلسفة أثناء إقامتهم فى روما، وكان هذا أول لقاء كبير بين الرومانيين والفلسفة اليونانية. لم يكن كريتولاوس بخائفا خالصا، فقد جعل من الله عقلا صادرا عن الأكبر الغير المتفعل، وكذلك النفس عنده ليست سوى أثر معقول.

ونذكر أيضا أنه لا يمكن أن تتحقق الحياة وفق الطبيعة إلا إذا اكتملت خيرات النفس وخيرات الجسد والخيرات الخارجية.

إلا أنه تمسك بموقف أرسطو القائل بتقديم العالم ودافع عنه فى مواجهة الرواقيين.

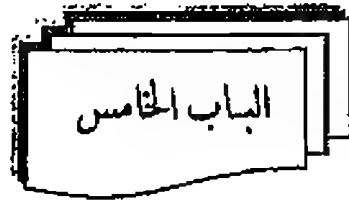
وبعد كريتولاوس ظهرت شخصيات مشائية أخرى من أمثال هرميبوس وسوشين، غير أن هؤلاء المتأخرين وجهوا اهتمامهم إلى الناحية العملية، واقتصروا

Lycu.- ١)

Aristo of Ceos.- ٢)

Cristwinus of Phaselis in Lycia.- ٣)

مجهودهم الفلسفى فى الحفاظ على تراث المدرسة وآرائها، بحيث لم يحدث تطور كبير فى الآراء المشائية بعد ذلك، إلا أن أتباع المدرسة أخذوا يتجهون بالتدريج إلى التخصص فى الميدان العلمى مع الاحتفاظ بموقف عقلى يخفى وراءه العداء للدين، مما خلع عن المدرسة للصبغة الشعبية ودفعها إلى التوازى أمام المذاهب الدجماطيقية الأخرى، إلى أن نشر اندرونيقوس الرودى كتب أرسطو، فذهبت الحياة فى الأوساط المشائية، ونشطت الدراسات المشائية من جديد.



## الفلسفة الهالينستية

الأبيقورية - الرواقية - الأفلاطونية المحدثة





## نصوص مختارة

(٢)

من

كتاب "ما بعد الطبيعة" (١)

مصطلحات فلسفية

Beginning	Cause
Element	Nature
Necessary	One
Prior	Potency
Quantum	Quality
Limit	Affection
Privation	Part
Awhole	Race
The false	Accident

---

(١) المقالة الخامسة (دلتا) ترجمة D. W. Ross .



المقالة الخامسة  
Philosophical Lexicon  
- معجم فلسفى -

- البداية (1)(BEGINNING) means (1) that part of a thing,  
35 from which one would start First. e.g. a line  
1013A or a road has a beginning in either of the  
contrary directione. (2) That from which each  
thing would best be originatedm e, g. even in  
learning we must sometimes begin not from  
the first point and the beginning of the  
subject, but from the point from which we  
should learn most essily. (3) That from  
which, as an immanent part, a thing first  
5 comes to be, e. g as the keel of a ship and the  
foundation of a house, while in animals some  
suppose the heart, others the brain, others  
some other part, to be of this nature. (4) That  
from which, not as an immanent part, a thing  
first, comes to bo, and from which the  
movement or the change naturally first  
begins, as a child comes from its father and  
10 its mother, and a fight from abusive language.  
(5) That at whose will that which is moved is  
moved and that which changes changes, e. g.  
the magistracies in citics, and oligarchies and  
monerchies and tyrannies, are called archai

15 and so are the arts' and of these especially the architectonic arts. (6) That From which a thing can first be known- this also is called the beginning of the thing, e. g. the hypotheses are the beginnings of demonstrations. (Causes are spoken of in an equal number of senses; for all causes are beginnunge,) It is common, thaen to all beginnings to be the first point from which a  
20 thing either is or comes to be or is Known; but of these some are immanent in the thing and others are outside. Hence the nature of a thing is a beginning, and so is the element of a thing, and thought and will, and essence, and the final cause -- for the good and the beautiful are the beginning both of the knowledge and of the movement of many things.

السبب (2) CAUSE mens (1) that from which, as  
25 immanent material, a thing comes into being, e. g. the bronze is the cause of the statue and the silver of the saucer, and so are the classes which include these. (2) the form or pattern, i.e. the definition of the essence and the classes which include this (e.g. the ratio 2:1 and number in general are causes of the octave), and the parts included in the definition. (3) That from which

30 the change or the resting from change first begins; e.g. the adviser is a cause of the action, and the father a cause of the child, and in general the maker a cause of the thing made and the change - producing of the changing. (4) The end' i.e. that for the sake of which a thing is, e.g. health is the cause of walking. For why does one walk?, we say; 'that one may be healthy; and in speaking thus we think we have given the cause, The same is true of all the means that intervene before the end, when something else has put the process in motion, as e.g. thinning or purging or drugs or instruments intervene before health is reached; for all these are for the sake of the end, though they differ from one another in that some are instruments and others are actions.

These, then are practically all the senses in which causes are spoken of, and as they are spoken of in several senses it follows both that there are several causes of the same thing and in no accidental sense (e.g. both the art of sculpture and the bronze are causes of the statue not in respect of anything else but qua statue; not, however in the same way, but the one as matter and the other as source of the movement), and that things can be causes of one

another (e. g. exercise of good condition, and the latter of exercise; not however, in the same way, but the one as end and the other as source of movement). — Again, the same thing is the cause of contraries; for that which when present causes a particular thing we sometimes charge, when absent, with the contrary, e. g. we impute the shipwreck to the absence of the steersman, whose presence was the cause of safety; and both — the presence and the privation — are causes as sources of movement.

All the causes now mentioned fall under four senses which are the most obvious — For the letters are the cause of syllables, and the material is the cause of manufactured things, and fire and earth and all such things are the causes of bodies, and the parts are causes of the whole, and the hypotheses are causes of the conclusion, in the sense that they are that out of which these respectively are made: but of these some are causes as the substratum (e. g. the parts). others as the essence (the whole, the synthesis, and the form). The semen, the physician, the adviser, and in general the agent, are all sources of change or of rest. The remainder are causes as the end and the good of the other things; for that for the sake of which

other things are tends to be the best and the end of the other things; let us take it as making no difference whether we call it good or apparent good.

These, then, are the causes, and this is the number of their kinds, but the varieties of causes are many in number, though when summarized these also are comparatively few.

30 Cases are spoken of in many senses, and even of those which are of the same kind some are causes in a prior and oth in a posterior sense, e. g. both 'the physician' and 'the professional man' are causes of 'health' and both 'the ratio 2:1' and 'number' are causes of the octave, and the classes that include any particular cause are always cause are always causes of the particular effect.

Again, there are accidental causes and the  
 35 Classes which include these, e.g. whil in one senses, 'the sculptor' causes the statue, in another  
 1014 A sense 'polychitus' causes it, because the sculptor happens to be Polychitus; and the classes that include the accidental cause are also causes e.g. 'man' - or in general 'animal' is the cause of the  
 5 statue, because Polychitus is a man, and man is an animal. Of accidental causes also some are more remote or nearer than others, as, for



instances, if 'the white' and 'the musical' were called causes of the statue, and not only 'Polyclitus' or 'men'. But besides all these varieties of causes, whether proper or accidental, some are called causes as being able to act, others as acting; e. g. the cause of the house's being built in a builder, or a builder  
 10 who is building. - The same variety of language will be found with regard to the effects of causes; e. g. a thing may be called the cause of this statue or of a statue or in general of an image, and of this bronze or of bronze or of matter in general; and similarly in the case of accidental effects. Again, both accidental and proper causes may be spoken of in combination, e. g. we may say not 'polyclitus' nor 'the  
 15 'sculptor, but' polyclitus the sculptor,.

Yet all these are but six in number, while  
 each is spoken of in two ways; for (A.) they are causes either as the individual, or as the genus, or as the accidental, or as the genus that  
 includes the accidental, and these either as  
 20 combined, or as taken simply; and (B) all may be taken as acting or as having a capacity. But they differ inasmuch as the acting cases, i.e. the individuals, exist, or do not exist, simultaneously with the things of which they are

- causes, e. g. this particular man who is healing,  
 with this particular man who is recovering  
 health, and this particular builder with this  
 particular thing that is being built; but the  
 25 potential causes are not always in this case; for  
 the house does not perish at the same time as  
 the builder.
- (3) الْعنصر 'ELEMENT' means. (1) the primary  
 componet immanent in thing, and indivisible in  
 kind into other kinds; e. g. the elements of  
 speech are the parts of which speech consists  
 and into which it is ultimately divided, while  
 30 THEY are no longer divided into other forms of  
 speech different in kind from them, If they ARE  
 divided, their parts are of the same kind, as a  
 part of water is water (while a part of the  
 syllable is not a syllable). Similarly those who  
 speak of the elements of bodies mean the things  
 into which bodies are ultimately divided, while  
 THEY are no longer divided into other things  
 35 differing in kind; and whether the things of this  
 sort are one or more, they call these elements.  
 The so- called elements of geometrical proofs,  
 and in general the elements of demonstrations,  
 have a similar character; for the primary  
 demonstrations, each of which is implied in  
 1014 B many demonstrations, are called elements of

demonstrations, and the primary syllogisms, which have three terms and proceed by means of one middle, are of this nature. (2) People also transfer the word 'element' from this meaning and apply it to that which, being one and small, is useful for many purposes, for which reason  
 5 what small and simple and indivisible is called an element. Hence come the facts that the most universal things are elements (because each of them being one and simple is present in a plurality of things, either in all or in as many as possible), and that unity and the point are thought by some to be first principles.

Now, since the so-called genera are universal and indivisible (for there is no definition of  
 10 them), some say the genera are elements, and more so than the differentia, because the genus is more universal; for where the differentia is present, the genus accompanies it, but where the genus is present, the differentia is not always so. It is common to all the meanings that the  
 15 element of each thing is the first Component immanent in each.

الطبيعية (4) NATURE means (1) the genesis of growing things – the meaning which would be suggested if one were to pronounce they in PHYSIS long. (2) That immanent part of a growing thing, from

which its growth first proceeds- (3) The source  
 from which the primary movement in each  
 20 natural object is present in it in virtue of its own  
 essence. Those things are said to grow which  
 derive increase from something else by contact  
 and either by organic unity, or by organic  
 adhesion as in the case of embryos. Organic  
 unity differs from contact, for in the latter case  
 there need not be anything besides the contact,  
 but in organic unities there is something  
 25 identical in both parts, which makes them grow  
 together instead of merely touching, and be one  
 in respect of continuity and quantity, though not  
 of quality.- (4) 'Nature' means the primary  
 material of which any natural object consists or  
 out of which it is made, which is relatively  
 unshaped and cannot be changed from its own  
 potency, as e.g. bronze is said to be the nature of  
 a statue and of bronze utensils, and wood the  
 nature of wooden things; and so in all other  
 cases; for when a product is made out of these  
 materials, the first matter is preserved  
 throughout. For it is in this way that people call  
 the elements of natural objects also their nature,  
 some naming fire, others earth. others air, water,  
 others something else of the sort, and some  
 35 naming more than one of these, and others all of

them. — (5) 'Nature' means the ESSENCE of natural objects, as with those who say the nature is the primary mode of composition, or as Empedocles says:-

1015A Nothing that is has a nature But only mixing and parting of the mixed, and nature is but a name given them by men.

Hence as regards the things that are or come to be by nature though that FROM WHICH they naturally come to be or are is already present, we say they have not their nature yet, unless they have their form or shape. That which comprises both of these<sup>2</sup> exists By nature, e.g. the animals and their parts, and not only is the first matter nature (and this in two senses, either the first, counting from the thing, or the first in general e.g. in the case of works in bronze, is first with reference to them, but in general perhaps water is first, if all things that can be  
10 'melted are water), but also the form or essence, which is the end of the process of becoming. —

(6) By an extension of meaning from this sense of 'nature' every essence in general has come to be called a 'nature' because the nature of a thing is one kind of essence.

From what has been said, then, it is plain that nature in the primary and strict sense is the essence of things which have in themselves, as  
 15 such, a source of movement, for the matter is called the nature because it is qualified to receive this, and processes of becoming and growing are called nature because they are movements proceeding from this. And nature in this sense is the source of the movements of natural objects, being present in them somehow, either potentially or in complete reality.

(5) الضرورة We call 'NECESSARY' (1) (a) that without Which, as a condition, a thing cannot live; e. g. breathing and food are necessary for an animal; for it is incapable of existing without these; (b) the conditions without which good cannot be or come to be, or without which we cannot get rid or be freed of evil e. g. drinking the medicine is  
 25 necessary in order that we may be cured of disease, and a man's sailing to Aegina is necessary in order that he may get his money. – (2) The compulsory and compulsion. i.e. that which impedes and tends to hinder, contrary to impulse and purpose. For the compulsory is called necessary (whence the necessary is painful, as Evenus says: 'For every necessary is over irksome'). And compulsion is a form of

30 necessity, as Sophocles says: 'But force  
 necessitates me to this act; And necessity is held  
 to be something that cannot be persuaded -- and  
 rightly, for it is contrary to the movement which  
 accords with purpose and with reasoning. --  
 (3) we say that that which cannot be otherwise  
 is necessarily as it is. And from this sense of  
 35 'necessary' all the others are somehow derived;  
 for a thing is said to do or suffer what is  
 necessary in the sense of compulsory, only  
 when it cannot act according to its impulse  
 1015B because of the compelling force -- which implies  
 that necessity is that because of which a thing  
 cannot be otherwise; and similarly as regards  
 the conditions of life and of good; for when in  
 the one case good, in the other life and being;  
 5 are not possible without certain conditions,  
 these are necessary, and this kind of cause is a  
 sort of necessity. Again demonstration is a  
 necessary thing because the Conclusion Cannot  
 to be otherwise, if there has been demonstration in  
 the unqualified sense; and the causes of this  
 necessity are the first premisses, i. e. the fact  
 that The propositions from which the syllogism  
 proceeds cannot be otherwise. Now some things  
 owe their necessity to something other than  
 themselves; others do not, but are themselves

the source of necessity in other things.  
 10 Therefore the necessary in the primary. And  
 strict sense in the simple; for this does not admit  
 of more states than one, so that it cannot even be  
 in one state and also in another, for if it did it  
 would already be in more than one. If then,  
 there are any things that are eternal and  
 15 unmovable, nothing compulsory or against their  
 nature attaches to them.

الحجرات (6) 'ONE' means (1) that which is one by accident  
 (2) that which is one by its own nature (1)  
 Instances of the accidentally one, are 'Coriscus  
 and what is musical', and 'musical coriscus'  
 (for it is the same thing to say 'coriscus and  
 what is musical' , and 'musical coriscus'), and  
 'what is musical and what is just', and 'musical  
 coriscus and just coriscus'. For all of these are  
 20 called one by virtue of an accident, 'what is  
 just and what is musical' because they are  
 accidents of one substance, 'what is musical and  
 coriscus' because the one is an accident of the  
 other; and similarly in a sense 'musical coriscus'  
 is one with 'coriscus' because one of the parts of  
 25 the phrase is an accident of the other i. e.  
 'musical' is an accident of coriscus; and  
 'musical coriscus' is one with 'just coriscus'  
 because one part of each is an accident of one



- and the same subject. The case is similar if the accident is predicated of a genus or of any universal name, e.g. if one says that man is the same as 'musical man'; for this either because 'musical' is an accident of man, which is one substance, or, because both are accidents of some individual; e.g. coniscus. Both, however, do not belong to him in the same way. But one presumably as genus and included in his substance, the other as a state or affection of the substance.
- 30.
- 35 The things, then, that are called one in virtue of an accident, are called in this way. (2) Of things that are called in virtue of their own nature some (a) are called because they are continuous, e. g. a bundle is made one by a band, and pieces of wood are made one by glue; and a line even, even if it is bent, is called one if it is continuous, as each part of the body is, e.g. the leg or the arm. Of these themselves, the continuous by nature are more one than the continuous by art. A thing is called continuous which has by its own nature one movement and cannot have any other, and the movement is one when it is indivisible, and it is indivisible in respect of time. Those things are continuous by their own nature which are one not merely by
- 1016 A
- 5

contact; for if you put pieces of wood touching one another you will not say these are one piece of wood or one body or one CONTINUOUS of any other sort. Things, then that are continuous in any way are called one, even if they admit of being bent, and still more those which cannot be bent; e. g. the shin or the thigh is more one than the leg, because the movement of the leg need not be one. And the straight line is more one than the bent; but that which is bent and has an angle we call both one and not one, because its movement may be either simultaneous or not simultaneous; but that of the straight line is always simultaneous, and no part of it which has magnitude rests while another moves, as in the bent line.

(b) (i) Things are called one in another sense because their substratum does not differ in kind; it does not differ in the case of things whose kind is indivisible to sense. The substratum meant is either the nearest to, or the farthest from, the final state. For, on the one hand, wine is said to be one and water is said to be one, QUA indivisible in kind; and on the other hand, ALL juices, e. g. Oil and wine, are said to be one and so are all things that can be melted, because the ultimate substratum of all is the

same; for all of these are water or air.

- (ii) Those things also are called one whose genus is one though distinguished by opposite differentiae — these too are all called one because the genus which underlies the differential is one (e. g. horse, man and dog form a unity, because all are animals), and indeed in a way similar to that in which the matter is one. These are sometimes called one in this way, but sometimes it is higher genus that is said to be the same (if they are INFIMAE of their genus) — the genus above the proximate genera, e.g. the isosceles and the equilateral are one and the same FIGURE because both are triangles; but they are not the same triangles;

- (e) Two things are called one, when the definition which states the essence of one is indivisible from another definition which shows us the other (though IN ITSELF every definition is divisible). Thus even that which has increased or is diminishing is one, because its definition is one, as, in the case of plane figures, is the definition of their form. In general those things the thought of whose essence is indivisible, and cannot separate them either in time or in place or in definition, are most of all one, and of these especially those which are substances. For in

5        general those things that do not admit of it; e. g.  
       if two things are indistinguishable QUA man;  
       they are one kind of man; if QUA animal, one  
       kind of animal; if QUA magnitude, one kind of  
       magnitude. — Now most things are called one  
       because they either do or have or suffer or are  
       related to something else that is one, but the  
       things that are primarily called one are those  
       whose substance is one — and one either in  
       continuity or in form or in definition; for we  
 10       count as more than one either things that are not  
       continuous, or those whose form is not one, or  
       those whose definition is not one.

      While in a sense we call anything one if it is a  
       quantity and continuous, in a sense we do not  
       unless it is a whole, i. e. unless it has unity of  
       form; e.g. if we saw the parts of a shoe put  
       together anyhow we should not call them one all  
 15       the same (unless because of their continuity);  
       we do this only if they are put together so as to  
       be a shoe and to have already a certain single  
       form. This is why the circle is of all lines most  
       truly one, because it is whole and complete. (3)  
       The ESSENCE of what is one is to be some  
       kind of beginning of number, for the first  
       measure is the beginning, since that by which  
       we First Know each class is the first measure of

20 the class; the one; then, is the beginning of the Knowable regarding each. But the one is not the same in all classes. For here it is a quarter-tone, and there it is the vowel or the consonant; and there is another unit of weight and another of movement. But everywhere the one is indivisible either in quantity or in kind. Now that which is indivisible in quantity is called, a  
 25 unit if it is not divisible in any dimension and is without position, a point if it is not divisible in any dimension, and has position, a line if it is divisible in one dimension, a plane if in two, a body if divisible in quantity in all — i.e. in three-dimensions. And, reversing the order, that which is divisible in two dimensions is a plane, that which is divisible in one a line, that which  
 30 is in no way divisible in quantity is a point or unit -- that which has not position a unit, that which has position a point.

Again, some things are one in number, other in species, other in genus, others by analogy; in number those whose matter is one; in species those whose definition is one, in genus those to which the same figure of genus thus is which the same figure of predication applies<sup>(3)</sup> by analogy those which are related as a third thing is to a fourth the latter kinds of unity are

always found when the former are; e. g. things that are one in number are also one in species, while things that are one in species are not all one in number, but things that are one in species  
 1017 A are all one in genus, while things that are so in genus are not all one in species but are all one by analogy; while things that are one by analogy are not all one in genus.

Evidently 'many' will have meanings opposite to those of 'one'; some things are many because  
 5 they are not continuous, others because their matter — either the proximate matter or the ultimate — is divisible in kind, others because the definitions which state their essence are  
 1018 A more than one. The word 'PRIOR' and posterior are applied, (1) to some things (on the assumption that there is a first, i. e. a beginning, in each class.) because they are nearer some beginning determined either absolutely and by  
 10 nature, or by reference to something or in some place or by certain people; e.g. things are prior in place because they are nearer either to some place determined by nature (e. g. the middle or the last place), or to some chance object; and that which is further is posterior.

(3) Sc. The same category.

15        - Other things are prior in time; some by  
 being further from the present, i.e. in the case of  
 past events (for the Trojan war is prior to the  
 persian, because it is further from the present),  
 others by being nearer to the present, i. e. in the  
 case of future events (for the Nemean games are  
 prior to the pythian, if we treat the present as  
 20        beginning and first point, because they are  
 nearer the present). Other the things are prior in  
 movement; for that which is nearer the first  
 mover is prior (e.g. the boy is prior to the man);  
 and the prime mover also is a beginning  
 absolutely. - Others are prior in power; For that  
 which exceeds in power, i.e. the more powerful,  
 is prior, and such is that according to whoses  
 will the other - i. e. the posterior- must follow,  
 25        so that if the prior does not set it in motion the  
 other does not move, and if it sets it in motion it  
 does move; and here will is beginning. - Others  
 are prior in arrangement; these are the things  
 that are placed at intervals in reference to some  
 one definite thing according to some rule, e. g.  
 in the chorus the second man is prior to the  
 third, and in the lyre the second lowest string is  
 prior to the lowest, for in the one case the leader  
 and in the other the middle string is the  
 beginning.

30 These, then, are called prior in this sense,  
 sense, but. (2) in another sense that which is  
 prior for knowledge is treated as also absolutely  
 prior; of these, the thing that are prior in  
 definition do not coincide with those that are  
 prior in relation to perception. For in definition  
 universals are prior. in relation to perception  
 individuals – And in definition also the accident  
 35 is prior to the whole, e.g. 'musical' to 'musical  
 man', for the definition cannot exist as a whole  
 without the part; yet musicalness cannot exist  
 unless there is some one who is musical.

(3) The attributes of prior things are called  
 prior e.g. straightness is prior to smoothness; for  
 one is an attribute of a line as such, and the  
 other of surface.

1019 A Some things then are called prior and posterior  
 in this sense, others (4) in respect of nature and  
 substance, i.e. those which can be without other  
 5 things, while the others cannot be without  
 THEM -- a distinction which Plato used. (If we  
 consider the various senses of 'being', firstly the  
 subject is prior, so that substance is prior;  
 secondly according as potency or complete  
 reality is taken into account, different things are  
 prior, for some things are prior in respect of  
 potency, others in respect of complete reality,



e.g. in potency the half line is prior to the whole line, and the part to whole, and the matter to the concrete substance, but in complete reality these are posterior; for it is only when the whole has been dissolved that they will exist in complete reality.) In a sence, therefor, all things that are called prior and posterior are so called with reference to this fourth sence, for some things can exist without others in respect of generation, e.g. the whole without the parts, and others in respect of dissolution; c. g. the part without the whole. And the same is true in all other cases.

- القوة (12) 'POTENCY' meane (1) a sourse of movement  
 15 or change, which is in another thing than the thing moved or in the same thing QUA other; e.g. the art of building is a potency which is not in the thing built, while the art of healing, which is a potency, may be in the man heald, but not in him QUA heald. 'Potency' then means the sourse, in general of change or movement in another thing or in the same thing QUA other,  
 20 and also (2) the sourse of a thing's being moved by another thing or by itself QUA other. For in virtue of that principle, in virtue, of which a patient suffers anything, we call it 'capable' of suffering; and this we do sometimes if it suffers anything at all, sometimes not in respect of

everything it suffers, but only if it suffers a change, for the better. -- (3) The capacity of performing this well or according to intention; for sometimes we say of those who merely can walk or speak but not well or not as they intend, 25 that they cannot speak or walk, So too (4) in the case of passivity. -- (5) The states in virtue of which things are absolutely impassive or unchangeable, or not easily changed for the worse, are called potencies; for things are broken and crushed and bent and in general 30 destroyed not by having a potency but by not having one and by lacking something, and things are impassive with to such processes if they are scarcely and slightly affected by them, because of a 'potency' and because they 'can' do something and are in some positive state.

'Potency' having this variety of meaning so too the 'potent' or 'capable' in one sense will mean that which can bring a movement (or a change in general, for even that which can bring things to rest is a 'potent' thing) in 35 another thing or in itself QUA other; and one sense that over which something else has such a 1019 B potency, and in one sense that which has potency of changing into something, whether for the worse or for the better (for even that

- which perishes is thought to be 'capable' of perishing, for it would not have perished if it had not been capable of it, but, as a matter of fact, it has a certain disposition and cause and principle which fits it to suffer this; sometimes it is thought to be of this sort because it has something, sometimes because it is deprived of something; but if privation is in a sense 'having' or 'habit' everything will be capable by having something, so that things are capable both by having a positive habit and principle; and by having the privation of this, if it is possible to HAVE a privation, and if privation is NOT in a sense 'habit', 'capable' is used in two distinct sense); and a thing is capable in another sense because neither and other thing, nor itself QU<sup>A</sup> other, has a potency or principle which can destroy it, Again, all of these are capable either merely because the thing might chance to happen or not to happen, or because it might do so WELL This sort of potency is found even in lifeless things, e.g. in instruments; for we say one lyre can speak, and another cannot speak at all, if it has not a good tone,
- 15 Incapacity is privation of capacity – i.e. of such a principle as has been described – either in general or in the case of something that would

naturally have the capacity, or even at the time when it would naturally already have it; for the senses in which we should call a boy and a man and a eunuch 'incapable of begetting' are distinct- Again, to either kind of capacity there is an opposite incapacity – both to that which  
20 only CAN produce movement and to that which can produce it well.

Some thing, then are called ADUNATA in virtue of this kind of incapacity while others are so in another sense; i. e. both DUNTON and ADUNATON are. used as follows. The impossible is that of which the contrary is of necessity true, e.g. that the diagonal of a square  
25 is commensurate with the side is impossible, because such a statement is a falsity of which the contrary is not only true but also necessary; that it is commensurate, then, is not only false but also of necessity false. The contrary of this, the possible, is found when it is not necessary that the contrary is false, e. g. that a man should  
30 be seated is possible, for that he is not seated is not of necessity false. The possible; then in one sense, as has been, said means that which is not of necessity false; in one that which may be true. – A 'potency' or 'Power'<sup>(12)</sup> in geometry is so called by a change of meaning. – These

- 35 senses of 'capable' or 'possible' involve no  
reference to potency. But the senses which  
1020 A involve a reference to potency all refer to the  
primary kind of potency, and this is a source of  
change in another thing or in the same thing  
QUA other. For other things are called  
'capable', some because something else has  
such a potency over them, some because it has  
not, some because it has it in a particular way.  
The same is true of the things that are incapable.
- 5 Therefore the proper definition of the primary  
kind of potency will be 'a source of change in  
another thing or in the same thing QUA other'.
- الكمية (13) 'QUANTUM' means that which is divisible  
into two or more constituent parts of which each  
10 is by nature a 'one' and a 'this'. A quantum is a  
plurality if it is numerable, a magnitude if it is  
measurable. 'Plurality' means that which is  
divisible potentially into non-continuous,  
'magnitude' that which is divisible into  
continuous parts; of magnitude, that which is  
continuous in one dimension is length, in two  
breadth, in three depth. of these, limited plurality  
is number, limited length is a line, breadth a  
surface, depth a solid.

<sup>12</sup> The reference is to squares and cubes.

Again, some thing are called quanta in 'virtue  
 of their own nature, others incidentally; e. g. the  
 15 line is a quantum by its own nature, the musical  
 is one incidentally, Of the things that are quanta  
 by their own nature some are so as substances  
 e.g. the line is a quantum (for 'a certain kind of  
 quantum, is present in the definition which  
 states what it is), and others are modifications  
 and states of this kind of substance, e. g. much  
 20 and little, long and short, broad and narrow,  
 deep and shallow, heavy and light, and all  
 other such attributes. And also great and small,  
 and greater and smaller, both in themselves and  
 when taken relatively to each other, are by their  
 own nature attributes of what is quantitative; but  
 25 these names are transferred to other things also.  
 Of things that are quanta incidentally, some are  
 so called in the sense in which it was said that  
 the musical and the white were quanta, viz  
 because that to which musicalness and  
 whiteness belong is a quantum, and some are  
 quanta in the way in which movement and time  
 are so; for these also are called quanta of a sort  
 30 and continuous because the things of which  
 these are attributes are divisible. I mean not that  
 which is moved but the space through which it  
 is moved; for because that is a quantum.

movement also is a quantum and because this is a quantum time is one.

- المعرفة (1) 'QUALITY' means (1) the differentia of the essence, e. g. man is an animal of a certain quality because he is tow-footed, and the horse is so because it is four-footed; and a circle is a figure of particular quality because it is without angles — Which shows that the essential differentia is a quality- This, then, is one meaning of quality — the differentia of the essence, but (2) there is another sense in which it applies to the unmovable objects of mathematics, the sense in which the numbers have a certain quality, e.g. the composite numbers which are not in one dimension only, but of which the plane and the solid are copies. (these are those which have two or factors): and in general that which exists in the essence of numbers besides quantity is quality; for the essence of each is what it is once, e. g. that of 6 is not what it is twice or thrice, but what it is once; for 6 is once 6. (3) All the modifications of substances that move (e. g. heat and cold, whiteness and blackness, heaviness and lightness, and the others of the sort) in Virtue of which, when they change, bodies are said to alter. (4) Quality in respect of virtue and vice and,

in general, of evil and good.

Quality, then, seems to have parctically two meanings, and one of these is the more proper. The primary quality is the differentia of the essence, and of this the quality in numbers is a  
15 part; for it is a differentia of essence, but either not of things that move or not of then QUA moving. Secondly, there are the modifications of things that move QUA moving, and the differentiae of movements. Virtue and vice fall among these modifications; for they indicate differentiae of the movement or activity,  
20 according to which the things in motion act or are acted on well or badly, for that which can be moved or act in one way is good. And that which can do so in another — the contrary — way is vicious. Good and evil indicate quality  
25 especially in living things, and among these especially in those which have purpose.

المحل (17) 'LINIT' means (1) the last point of each thing, i. e. the first point beyond which it is not possible to find any part, and the first point  
5 within which every part is; (2) the form, whatever it may be, of a spacial magnitude or of a thing that has magnitude; (3) the end of each thing (and of this nature is that towards which the movement and the action are, not that from



which they are — though sometimes it is both that from which and that to which the movement is, i. e. the final cause); (4) the substance of each thing and the essence of each; for this is the limit of knowledge; and if of knowledge, of the object also.

Evidently, therefore, 'limit' has many senses as 'beginning', and yet more; for the beginning is a limit, but not every limit is a beginning

- (21) 'AFFECTION' means (1) a quality in respect of which a thing can be altered, e. g. white and black, sweet and bitter, heaviness and lightness, and all others of the kind. — (2) The actualization of these — the already accomplished alterations. — (3) Especially, injurious alterations and movements, and above all, painful injuries. — (4) Misfortunes and painful experiences when on a large scale called affections.

- We speak of 'PRIVATION' (1) if something has not one of the attributes which a thing might naturally have, even if this thing itself would not naturally have it; e. g. a plant is said to be 'deprived' of eyes. — (2) If, though either the thing itself or its genus would naturally have an attribute, it has it not e. g. a blind man and a mole are in different senses 'deprived' of sight;

the letter in contrast with its genus,<sup>(13)</sup> the former in contrast with his own normal nature,- (3) If, though it would naturally have the attribute, and when it would naturally have it, it has it not; for blindness is a privation, but one is not 'blind' at any and every age, but only if one has not sight at the age at which one would naturally have it. Similarly a thing is called blind if it has not sight in the medium in which, and in respect of the organ in respect of which, and with reference to the object with reference to which, and in the circumstances in which, it would naturally have it. - (4) The violent taking away of anything is called privation. Indeed there are just as many kinds of privations as there of words with negative prefixes; for a thing is called unequal because it has not equality though it would naturally have it, and invisible either because it has no colour at all or because it has imperfect feet. Again, a privative term may be used because the thing has little of the attribute (and this means having it in a sense imperfectly), e. g. *kernei-lees* ; or because it has it not easily or not well (e. g. we call a thing uncuttable not only if it cannot be cut also if it

13- i. e. animal.

- cannot be cut easily or well); or because it has not the attribute at all; for it is not the one –
- 5        eyed man but he who is sightless in both eyes that is called blind. This is why not every man is 'good' or 'bad', just' or 'unjust' but there is also an intermediate state.
- الجزء (25)        'PART' means (1) (a) that into which a quantum can in any way be divided; for that which is
- 15        taken from a quantum QUA quantum is always called apart of it, e. g. two is called in a sense a part of three. It means (b), of the parts in The first sense, only those which measure the whole; this is why two, though in one sense it is, in another is not, called a part of three, – (2) The elements into which a kind might be divided apart from the quantity are also called parts of it; for which reason we say the species are
- 20        apart of the genus. – (3) The element into which a whole is divided, or of which it consists – the 'whole' meaning either the form or that which has the form; e. g. of the bronze sphere or of the bronze cube both the bronze – i. e. the matter in which the form is – and the characteristic angle are parts. – (4) The elements in the definition which explains a thing are also parts of the whole; this is why the genus is
- 25        called a part of the species, though in another

sense the species is part of the genus.

- الكل (26) 'A WHOLE', means (1) that from which is absent none of the parts of which it is said to be naturally a whole, and (2) that which so contains the things it contains that they form a unity; and this in tow senses – either as being each severally one single thing, or as making up the unity between them. For (a) that which is true of a whole class and is said to hold good as a whole (which implies that it is a kind of whole) is true of a whole in the sense that it contains many things by being predicated of each, and by all of them, e. g. man, horse, god, being severally one single thing, because all are living thing things. But (b) the continuous and limited is a whole, when it is a unity consisting of several parts; especially if they are present only potentially,<sup>(14)</sup> but, failing this, even if they are present actually. Of these things themselves, those which are so by nature are wholes in a higher degree than those which are so by art, as we said <sup>(15)</sup> in the case of unity also, wholeness being in fact a sort of oneness.
- 1034A Again, (3), of quanta that have a begininig and a middle and an end, those to which the position does not make a difference are called totals, and those to which it does, wholes. Those which

admit of both descriptions are both wholes and totals. These are the things whose nature remains the same after transposition, but whose form does not, e. g. wax or a coat; they are  
 5 called both wholes and totals; for they have both characteristics. Water and all liquids and number are called totals, but 'the whole number' or 'the whole water' one does not speak of, except by an extension of meaning. To things, to which QUA one the term 'total' is applied, the term 'all' is applied when they are  
 10 treated as separate; 'this total number', 'all these units'.

الجنس (28) The term 'RACE' or 'genus' used (1) if generation of things which have the same form  
 30 is continuons, e. g. 'while the race of man lasts' means 'while the generation of them goes on continuously, - (2) It is used with reference to that which first brought things into existence; for it is thus that some are called Hellenes by race and others Ionians, because the former proceed from Hellen and the latter from Ion as their first begetter. And the word is used in reference to the begetter more than to the  
 35 matter, though people also get a racename from

14- i. e. they are only distinguishable, not distinct.

15- cf. 1016 A 4.

- the female, e. g. 'the descendants of Pyrrha'
- (3) There is genus in the sense in which 'plane'
- 1024 B is the genus of plane figures and 'solid' of  
solids. For each of the figures is in the one case  
a plane of such and such a kind, and in the other  
a solid of such and such a kind; and this is what  
underlies the differentiae. Again (4), in
- 5 definitions the first constituent element, which  
is included in the 'what', is the genus, whose  
differentiae the qualities are said to be —  
'Genus' then is used in all these ways, (1) in  
reference to continuous generation of the same  
kind, (2) in reference to the first mover which is  
of the same kind as the things it moves, (3) as  
matter; for that to which the differentiae or  
quality belongs is the substratum, which we call  
matter.
- 10 'Those things are said to be 'other in genus'  
whose proximate substratum is different, and  
which are not analysed the one into the other nor  
both into the same thing (e. g. form and matter  
are different in genus); and things which belong  
to different categories of being (for some of the  
things that are said to, 'be' signify essence,
- 5 others a quality, others the other categories we  
have before distinguished "); these also are not  
analysed either into one another or into some

one thing.

- (29) الْحَقُّ      'THE FALSE' means (1) that which is false as  
a THING, and that (a) because it is not put  
together or cannot be put together e. g. 'that the  
5 diagonal of square is commensurate with the  
side' or, 'that you are sitting'; for one of these is  
false always, and the other sometimes, it is in  
these two senses that they are non-existent.  
(b) 'There are things which exist, but whose  
nature it is to appear either not to be such as  
they are or to be things that do not exist, e. g. a  
sketch or a dream; for these are something, but  
25 are not the things the appearance of which they  
produce in us. we call things false in this way,  
then- either because they themselves do not  
exist, or because the appearance which results  
from them is that of something that does not  
exist.

- (2) A false ACCOUNT is the account of non-  
'existent objects, in so far as it is false. Hence  
every account is false when applied to  
something other than that of which it is true, e.  
g. the account of a circle is false when applied  
to a triangle. In a sense there is one account of  
30 each thing, i. e. the account of its essence, but in

a sense there are many, sense the thing itself and the thing itself with an attribute are in a sense the same, c. g. Scocrates and musical Scocrates (a false account is not the account of anything, except in a qualified sense). Hence Antisthenes was too simple-minded when he claimed that nothing could be described except by the account proper to it — one predicate to one subject, from which the conclusion used to be drawn that there could be no cotradiction, and almost that there could be no error. But it is

35 possible to describe each thing not only by the account of itself, but also by that of something else. This may be done altogether falsely indeed, but there is also a way in which it may be done truly; c. g. eight may be described as a double number by the use of the definition of two

1025 A These things, then are called false in these senses, but (3) a false MAN is one who is ready at and fond of such account, not for any other reason but for their own sake, and one who is at impressing such account on other people, just as we say THINGS are false, which produce a

5 false appearance. This is why the proof in the HIPPIAS that the same man is false and true is misleading. For it assumes that he is false who



- can. deceive <sup>(17)</sup> (i.e. the man who knows and is wise); and further that he who is WILLINGLY bad is better. <sup>(18)</sup> This is a false result of
- 10 induction – for a man who limps willingly is better than one who does so unwillingly – by ‘limping’ plato means ‘mimicking a limp’, for if the man WERE lame willingly, he would presumably be Worse in this case as in the corresponding case of moral character.
- (30) المرض ‘ACCIDENT’ means (1) that which attaches to something and can be truly asserted, but neither of necessity nor usually, e. g. if some one is
- 15 digging a hole for a plant has found treasure. This- the finding of treasure –is for the man who dug the hole an accident; for neither does the one come of necessity from the other or after the other, nor, if a man plants, does he usually find treasure. And a musical man
- 20 MIGHT be pale; but since this does not happen of necessity nor usually, we call it an accident. Therefore since there are attributes and they attach to subjects, and some of them attach to these only in a particular place and at particular time, whatever attach to a subject, but not

<sup>17</sup> - ippias Minor 365. q.

<sup>18</sup> - Jb. 37 1-6.

because it was this subject, or the time this time,  
 or the place this place, will be an accident.  
 Therefore, too, there is no definite one Going to  
 Aegina was accident for a man, if he went not  
 25 in order to get there, but because he was carried  
 out of his way by a storm or captured by  
 pirates. The accident has happened or exists  
 not in virtue of the subject's nature, however,  
 but of something else; for the STORM was the  
 cause of his coming to a place for which he was  
 not sailing and this. Was Aegina. 'Accident' has  
 30 also (2) another meaning, i. e. all that attaches to  
 each thing in virtue of itself but is not in its  
 essence, as having its angles equal to two right  
 angles attaches to the triangle And accidents of  
 this sort may be eternal but no accident of the  
 other sort is. This is explained elsewhere.<sup>(19)</sup>

<sup>19</sup> An. Post. i. 75 18 - 22.39 - 41, 76 b 11 - 16.



## مراجع الكتاب<sup>(١)</sup>

### أولاً- المراجع العربية:

أحمد فؤاد الأهواني: ترجمة كتاب "النفس" لأرسطو.

عبد الرحمن بدوي: أرسطو هند العرب.

علي سامي النشار: النطق الصوري.

يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية.

### ثانياً: المراجع الأفرنجية:

#### ١- مؤلفات أرسطو

Bekker, L'Oeuvre d'Aristote (Texte Grec)- Edition de  
l'Académie de Berlin.

Burnet (J), Nichomachean Ethics, 1900.

Mc Keon<sup>(2)</sup> (R.) The basic works of Aristotle translated to  
English, New York.

Rodier, De Anima, (Avec trad. et comm. ) Paris 1900.

Ross (W. D) The works of Aristotle translated to English,  
Oxford 1928.

Tricot, (trad.) Métaphysique en 2 vol, de l'Âme, L'organon, De  
la génération et de la corruption.

---

(١) لقد حاولنا على قدر الإمكان الرجوع مباشرة إلى النصوص الأرسطية مع عدم إغفال آراء وتفسيرات مؤرخي  
أرسطو في المواضيع المشككة - ويلاحظ أننا لم نلجأ في هذا التمرست جميع المراجع التي استندنا إليها  
مكتفين بالإشارة إليها في مواضعها بهوامش الكتاب.

(٢) كان اعتمادنا على هذه النشرة لترجمة مؤلفات أرسطو بالإضافة إلى نشرة Ross في أكسفورد، وقد ألبينا  
منهما بعض فقرات باللغة الإنجليزية. كما استندنا من ترجمة Tricot لبعض مؤلفات أرسطو ولا سيما  
الميتافيزيقا وكتاب النفس، مع الرجوع إلى النص اليوناني في المواضيع المشككة وخاصة في (الفصل السابع)  
من هذا الكتاب.

- Brehier (E.), Hist.de la philosophie, Tome I.
- Brunet (p.) et Mieli (A.) Hist - des Sciences, Antiquité, Paris, 1935.
- Brunschvicg (L.) L'Expérience humaine et la Causalité, Paris, 1922.
- Chevalier (J.) La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, Paris 1915.
- Cousin (R.D.), Aristotle's doctrine on Substance, (The Mind, July 1933)
- Duhem, Le Système du monde. Hist. Des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, tome 1, p. 130 – 214, 1913.
- Gomperz (Th.) Greek Thinkers, vol, IV, 1912.
- Hamelin (O.), Le Système d'Aristote, 1920.
- Lalo, Aristote.
- Mansion (A.) La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents, in (Revue Néo – scolastique de philosophie 1927, No, XXVIII, p. 307 – 341 et 423 – 466.)
- Le jugement d'existence chez Aristote, Louvain 1946.
- Mugnier (R.), La Théorie du premier Moteur et l'Evolution de la pensée aristotélicienne, paris 1930.
- Ollé – Lapruné, La Morale d'Aristote, 1881.
- Piat, - Aristote.
- Ravaisson (F.) Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 1<sup>er</sup> vol., 1920.

Robin (L.) Aristotle, 1944.

----- La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après  
Aristote, Paris 1908.

Rodier, La physique de Straton de Lampsaque, 1891.

Ross (W. O.), Aritotle.

Schuhle (P. M.), Essai sur la formation de la pensée Grécque,  
Paris, 1934.

Taylor, (A. E.), Aristotle, London 1919.

Zeller, Outlines of The History of Greek Philosophy.

### ٣- مؤلفات عن الفترة الهلنستية

Armstrong, The Structure of the Intelligible World in the  
philosophy of Plotinus.

Bréhier (E.) Chrysippe. Paris 1910.

Bréhier (E.) Les idées philosophiques et religieuses de  
Philon d'Alexandrie Paris 1924.

Brochard (V.), Les Sceptiques grèces, Paris 1932.

Guyau (M.) La Morale d'Epicure, 2 éd Paris. 1881.

Inge (W.R.), The philosophy of plotinus, London 1918.

Joyou (E.) Epicure, paris 1910.

Rodier (G.), Etudes de philosophie grècque, Paris 1926.

Vacherot, L'histoire eritique de l'Ecole philosophique  
d'Alexandrie.

Whittaker (B.), The Neoplatonists Camb. 1918.

الناشر

## فهرست الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة الطبعة الثالثة	٥
مقدمة الطبعة الثانية	٧
تمهيد	٩
<b>الباب الرابع<sup>(١)</sup></b>	
<b>أرسطو ومدرسته</b>	١١
<b>الفصل الأول : أرسطو وحياته (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م)</b>	١٣
<b>الفصل الثاني : المؤلفات الأرسطية</b>	١٧
أولاً : مؤلفات فترة الشباب	١٧
ثانياً : مؤلفات دور الانحلال	١٨
ثالثاً : مؤلفات الدور الأخير	١٩
١- الكتب المنطقية	٢٠
٢- الكتب الطبيعية	٢٠
٣- الكتب البيولوجية	٢١
٤- الكتب الميتافيزيقية	٢١
٥- الكتب الأخلاقية والسياسية	٢٢
٦- الكتب الفنية	٢٣
٧- الكتب المنحولة	٢٣
<b>الفصل الثالث : أصول المشكلة الفلسفية عند أرسطو</b>	٢٥
تقسيم الفلسفة عند أرسطو	٣٠
<b>الفصل الرابع : مشكلة المنطق الأرسطي</b>	٣٢
١ - مقدمة	٣٢

(١) يشمل الجزء الأول من "تاريخ الفكر الفلسفي" على الأبواب الثلاثة الأولى.



الموضوع	الصفحة
٢- موضوع المنطق	٣٣
٣- المقولات والعبارة	٣٤
٤- التحليلات الأولى	٣٨
٥- التحليلات الثانية	٤٣
٦- الجدل والأغاليط	٤٧
<b>الفصل الخامس : الفلسفة الطبيعية عند أرسطو</b>	٥١
<b>موضوع الفلسفة الطبيعية</b>	٥١
١- نقد مذهب الإلهيين	٥٢
٢- نقد مذهب الطبيعيين الأوائل	٥٤
٣- نقد مذهب الطبيعيين المتأخرين	٥٥
<b>مبادئ التفسير الطبيعي : الهول والصور والعدم</b>	٥٥
أ- الهول ب- الصورة	٥٦
<b>القوة والفعل</b>	٥٧
<b>حقيقة الفعل عند أرسطو</b>	٥٨
<b>تقدم القوة على الفعل</b>	٦٠
<b>العلل الطبيعية</b>	٦٣
<b>العلة الغائية</b>	٦٣
<b>العلية وحالاتها</b>	٦٦
<b>الصدفة والاتفاق</b>	٦٧
<b>الصدفة</b>	٦٩
<b>التمييز بين الصدفة والاتفاق</b>	٧١
<b>الغائية في الطبيعة</b>	٧٢
<b>معنى الضرورة في الطبيعة</b>	٧٣
<b>الحركة وطبيعتها</b>	٧٤

الموضوع	الصفحة
لوائح الحركة:	٧٧
١- اللامتناهي	٧٧
٢- المكان	٧٩
٣- الخلاء	٨١
٤- الزمان	٨٣
التغير وأنواعه	٨٦
الكون والفساد	٨٩
مصدر الحركة	٩١
الفصل السادس : النفس عند أرسطو	٩٥
١- دراسة النفس جزء من العلم الطبيعي	٩٥
٢- كتاب النفس لأرسطو	٩٦
٣- مباحث عامة حول دراسة النفس	٩٧
٤- في تاريخ مفهوم النفس	٩٩
٥- النفس ليست متحركة بذاتها	١٠٢
٦- النفس ليست انتلافاً وعدداً متحركاً بذاته	١٠٥
اعتراضات أرسطو على الفائلين بأن النفس عدد	
يحرك نفسه	١٠٦
٧- نقد مذاهب القدماء في النفس	١٠٧
٨- تعريف النفس وقواها ووظائفها	١٠٩
٩- النفس النباتية	١١١
١٠- ما هو الإحساس	١١٢
١١- موضوعات الإحساس	١١٣
١٢- المحسوسات الخاصة	١١٤
(أ) البصر والورثي	١١٤

الموضوع	الصفحة
١٣- (ب) السمع	١١٥
١٤- (ج) الشم والرائحة،	١١٥
١٥- (د) في الذوق والطعم	١١٦
١٦- (هـ) في اللمس والتموس	١١٦
١٧- من عمل الإحساس بوجه الإجمال	١١٨
١٨- في عمل الحواس المختلفة في حفظ الكائنات	
المتنفسة	١١٨
١٩- وظيفة اللمس الرئيسية	١٢٠
٢٠- الحواس الباطنة : الحس المشترك والتخيل والذاكرة	١٢١
١- الحس المشترك	١٢١
ب- التفكير والإدراك والتخيل	١٢٢
٢٢- النفس الناطقة : العقل المنفصل، العقل الفعال	١٢٥
(أ) العقل المنفصل	١٢٥
٢٣- (ب) العقل الفعال	١٢٦
٢٤- التمييز بين العقل النظري والعملي	١٢٨
٢٥- موازنة بين عمل كل من العقل والحاسة والتخيل	١٢٨
٢٦- الموقف الأرسطي بصدد النفس -- إجمال	١٣٠
أ- النفس النباتية	١٣٠
ب - النفس الحيوانية	١٣٠
جـ- النفس الناطقة	١٣١
الفصل السابع : ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى	١٣٣
١- الفلسفة الأولى ومركزها بين المعلوم	١٣٣
٢- موضوعات الفلسفة الأولى	١٣٦
٣- نقد النظرية الأفلاطونية	١٤٣

١١٧

٤- الوجود الواقعي (الجوهر الشخص)

١٥٠

٥- المادة والصورة - القوة والفعل

١٥٤

الإلهيات:

١٥٤

٦- الجوهر الإلهي وتفريده

١٥٧

٧- المحرك الأول وصفاته

١٦٣

٨- المحركون الثواني وحركات الأفلاك

١٦٧

تعقيب

١٦٩

الفصل الثامن : الأخلاق

١٦٩

١- الأخلاق فرع من السياسة

١٧٠

٢- منهج البحث في علم الأخلاق

١٧٢

٣- السعادة غاية كل فعل إنساني

١٧٣

٤- مراتب الحياة الأخلاقية

١٧٤

٥- شروط تحقيق السعادة

١٧٦

٦- أنواع الفضائل

١٧٧

أ- الفضائل الخلقية

١٧٨

ب - الفضائل العقلية

١٧٩

٧- الفضيلة

١٨٢

الفصل التاسع : السياسة

١٨٢

١- الإنسان والمجتمع

١٨٣

٢- الجماعات التاريخية

١٨٥

٣- نظام المدينة

١٨٥

٤- أنواع الحكومات

١٨٨

٥- المدينة، أفرادها حدودها، طوائفها

١٨٩

٦- نظرية الدولة بين أفلاطون وأرسطو

الموضوع	الصفحة
الفصل العاشر : خاتمة الباب الرابع (المدرسة الأرسطية)	١٩١
أولا : مذهب أرسطو - إجمال	١٩١
ثانيا : المدرسة المشائية	١٩٥
١- ثيوفراستس	١٩٥
٢- أوديموس الرودسي	١٩٧
٣- أرسطوكسينوس الطارنتي	١٩٧
٤- ديكارخوس المسيني	١٩٧
٥- ديمتريوس النفاليريوني	١٩٨
٦- ستراتو اللامبساكوسي	١٩٨
٧- ليون	١٩٩
٨- كريتولاوس	١٩٩
الباب الخامس	
الفلسفة الهلنستية	٢٠١
تمهيد	٢٠٣
الفصل الأول - الأبيقورية	٢٠٧
الفصل الثاني - الرواقية	٢٢١
الفصل الثالث - مدارس الشك	٢٣٨
الفصل الرابع - العلم والفلسفة في العصر الروماني	٢٥٥
الفصل الخامس - العلم والفلسفة في العصر الروماني	
(تابع) أفلوطين والأفلاطونية المحدثة	٢٦٣
نهاية الفلسفة الهلنستية	٢٧٣
تمتية : خاتمة	٢٨٥
نصوص مختارة	
أولا : من تأسيوعات أفلوطين	٢٨٩

الموضوع	الصفحة
١- التاسوعة الرابعة - المقالة السابعة: في خلود النفس	٢٩١
المقالة الثامنة: في هبوط النفس إلى الجسم	٣١٠
٢- التاسوعة الخامسة - المقالة الأول: رسالة في الأقسام	
الثلثة التي هي مبادئ	٣١٩
٣- التاسوعة السادسة - المقالة التاسعة: (في الخير بالذات أو	
في الواحد)	٣٣٠
<b>ثانياً: من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو:</b>	٣٤٥
البداية <b>Beginning</b>	٣٤٧
السبب <b>Cause</b>	٣٤٨
العنصر <b>Element</b>	٣٥٣
الطبيعة <b>Nature</b>	٣٥٤
الضروري <b>Necessary</b>	٣٥٧
الواحد <b>One</b>	٣٥٩
المقدم <b>prior</b>	٣٦٥
القوة <b>Potency</b>	٣٦٨
الكمية <b>Quantum</b>	٣٧٢
الكيفية <b>Quality</b>	٣٧٤
الحد <b>Limit</b>	٣٧٥
الانفعال <b>Affection</b>	٣٧٦
العدم <b>privation</b>	٣٧٦
الجزء <b>Part</b>	٣٧٨
الكل <b>Awhole</b>	٣٧٩
الجنس <b>Race</b>	٣٨٠
الكذب <b>The False</b>	٣٨٢
العرض <b>accident</b>	٣٨٤

## الفهارس والمراجع

المراجع :

٣٨٧	أولا المراجع العربية
٣٨٧	ثانيا : المراجع الأفرنجية
٣٨٧	مؤلفات عن أرسطر
٣٨٩	مؤلفات عن الرحلة الهلنستية
٣٩١	فهرست الموضوعات

الناشر

## للمؤلف

- الناسـر
- ١- أصول الفلسفة الإشراقية (الطبعة الثانية) دار الطلبة العرب  
(بيروت)
- ٢- هياكل النور (تقد) التجارية
- ٣- تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الأول (الطبعة الرابعة) دار الجامعات المصرية
- ٤- تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الثاني (الطبعة الثالثة) هيئة الكتاب
- ٥- فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة (الطبعة الثالثة) دار المعارف
- ٦- الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها دار المعارف
- ٧- النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية (الطبعة الثانية) دار المعارف
- ٨- الفلسفة وسياحتها (الطبعة الثانية) دار المعارف
- ٩- ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا لهرجسون (الطبعة الثانية) دار المعارف
- ١٠- هرقلطس فيلسوف الصيرورة (مع آخرين) دار المعارف
- ١١- لمحات في الحقائق دار المعارف
- ١٢- تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة) دار الكتب الجامعية
- ١٣- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الأول دار النهضة العربية بيروت
- ١٤- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الثاني دار النهضة العربية بيروت



تم بحمد الله

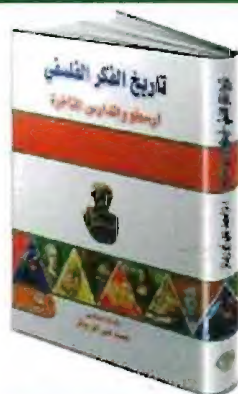
الناشر

مع تحيات

دار الفهم للنشر والطباعة والنشر

لايفاكس: ٥٢٢٤٤٣٨ - الإسكندرية

الناشيء



الناشر  
دار الفكر للنشر والتوزيع  
لا تترددوا في اقتناء هذا الكتاب من الكسوف ميديا - الإسكندرية  
تليفون: ٠١١١٠١١٠٠ / ٠١١٠١٠٠٠ / ٠١١٠٠٠٠